



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي تقدّس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه
 محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه الأئمة (و بعد) فيقول العبد
 المحتاج الى ربه الكريم * فرج الله ذكي الكردستاني المريواني بن
 كدخداء عبد الرحيم * لما كنت ملازماً لتحصيل العلوم في الازهر الشريف
 بمصر القاهرة * وجدت رغبة المحصلين لعلم الحكمة والكلام وافرة * ولم
 يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين
 بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للالهيات وبرهان
 وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التي يلزم معرفتها
 كل من يستدل بالأدلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات في العقائد
 والايمان * الا كتب مفصلة لا يتسع الزمان لمطالعتهما فضلاً عن تحصيلها
 وتدريبها كيف لا وقد قلّ محصلو هذين العلمين الشريفين

لهذا السبب في أكثر بلاد الاسلام * فاندرسا بمرور الايام * الى
سنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد *
بوجود العالمين الفاضلين التحريرين * أعنى بهما الشيخ محمد قسيم *
والشيخ محمد سعيد نجلا العلامة الشيخ أحمد التختي المردوخى رحمهم الله فشر
الشيخ محمد سعيد عن ساق الجد لتدريس العلوم العالية بدرسته « دار
الاحسان » التي بناها له والى كردستان المرحوم « أمان الله خان » ببلدة
(سنندج) وهى مركز الولاية * فصارت للطلبة مرجع الهداية *
« وهذه البلدة واقعة بين بلدتي سليمانيه وهمذان في عرض ٣٦ شمالى
و ٤٣ طول شرقى » وأما بناء المدرسة والحامع فن أبدع الابنية وأحسن
مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة
أجاز منه العلماء الاعلام * بتدريس العلوم سيما الحكمة والكلام *
ومنه أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدراناً * ولمدينة الفضائل
أبواباً وبنيناً * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى
بأبى الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أولاً بصدر العلماء وثانياً بحجة الاسلام
والشيخ محمد نسيم * أسكنهم الله جنات النعيم * وتفرد كل منهم فى العلوم
والفنون * وشرحوا معضلات المتون * وألفوا كتباً عديدة * وصنفوا
مسائل ورسائل جديدة

إذا طاب أصل فى عروق مشاجه * فأغصانه من طيبه ستطيب
وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر *
وشيد بنيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام
وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعلم فرع ومحمد
حق له دعوى اجتهاد لانه * هو البحر علماً زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لا يكاد أن يثوق بمنه أو قريبه وقد
اشتهر في حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباقي * ورغب
العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتجيدته وتقديسه وهو كما ترى
يقرب الاقصى بلغة موجز * ويسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يوم اقيم ما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى
الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشي
مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أجد النودشي والعلامة ملا
على الترجاني وحاشية ملا عبد الرحمن البنجوني والشيخ محمد البرزنجي والسيد
حسن الجوري وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثرت الفسقى
والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله
ورسوله في سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانبة تشرق بقدمه أهلها
فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة
رسول الرحمن * السلطان الغازي عبد الحميد خان * أسكنه الله في أعلى الجنان *
فأنعم عليه بشهيرة كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا
بأنامله الشريفة مآله « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن
نفاد لنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصورية بلدة
سواس استبول فها خصصنا لكم شهرية تكفي معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا
لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولا تتصونا من الدعاء والسلام » وهاجموه
أخوه الاصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة
وكلهم مشغولون بتدريس العلوم في بيوتهم سيما الحكمة والكلام
وكافوا يبذلون أموالهم على المحصلين اتعيم العلمين بين الانام فاشتهر هذا
الشرح بحيث لم يسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة في حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة
 الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور
 له السيد الشيخ **الكامل** أحد البرزخى قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رجه
 الله بأن ما شرحت هذا الكتاب الاخالص الوجه الله الكريم ناو ياتسهيل تحصيله
 بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالي الاشتهار فهذا سبب الانتشار في الامصار فان لى
 قصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسى الامارة
 فيها وفي سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف وفي رجه الله ثلاث وتسعين من
 عمره وضريحه في مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» في
 السليمانية فكان رجه الله من ذوى التقى والديانة كثير التهجيد والصلاة في الاوقات
 مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون في دعائه وكان متوسط
 القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن القضاء على وجهه أثر السجود ونور
 الاسلام فبعد وفاته تشنت شمل أولاده وأحفاده منهم من رجع الى مواطنهم الاصلية
 ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل في سلك المأمورية وقد أجاد من قال
 أفنيت عرك في تقى وعبادة * وافادة للعلم وأنصنيف
 وسجحت في بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف
 وانقد نزلت على كريم غافر * بالنازلين كما علمت رؤف
 «رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة
 التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة
 على الشرح في برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور
 ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم
 حفظهم الله مشغولين بتدريس العلوم واحياها بالمدرسة المذكورة الى أن وجد
 بعض الناس المتريين بزى العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للدارس أوقاف

كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر
العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلاسفة والحكماء
ولم يزل كذلك الى أن أشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ماتم نقصان * فلا يغر بطيب العيش انسان
أتى على الكل أمر لامرّ له * حتى قضاوا فكان القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالس ما * فيهن الامراض ويرصبيان
حتى العوام يدنبنكى وهى جامدة * حتى المنابر ترثى وهى عيدان
بأغافلا وله فى الدهر موعظة * ان كنت فى سنة فالدهر يقطان

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتمعت فى
استحصلهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد السارح
وهو العالم الفاضل والتحرير الكامل ذو الفضيلة مسموع أفندى رئيس
محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على
اشارح وعلق منه حواشى متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند
حضرته فبادرنا بطبعهما نفعاً للطلاب وارشاد الذوى الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن
بولاية السندى وحضرته نجل العلامة المحشى حفظه الله وهو من يرجع
اليه فى كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تأليفهم
رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبنى
لاملاية الشيخ محمد جسيم وكتاب «عروسان الفوائد» وتعريبه للعلامة

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم
 حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس
 الفاضل حفيد الشارح فأحبينا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي

أشرق في الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكبها الضواحي
 أم البحر الهام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحي
 فابدر بهالته تبدى * كرونقه ولا روض الافاحي
 يحق له البشائر والتهاني * بأخلاق وأوصاف رجاح
 عنيت به من انقادت اليه * جميع المكرمات بلا جماح
 أبا العلاء مسعودا ومن قد * حوى غرر الفضائل والنجاح
 طرابلس تجارتها ترجت * به سعدا يدوم بلا براح
 فيانعم الرئيس ونعم أصل * نماء من بحاجته صباح
 فسعود مسعود ثم يبدو * أريج العود منه في امتداحي
 فليست ترى ولا تلقى شيئا * تنزه في العلى عن قول لاح
 نجرف في العلوم على ثقات * ورويهما بأفوال صحاح
 له وصف اذا ما عتد يحلو * كشرب الراح من أيدى الملاح
 فصفه بما تشاء من المعالي * بلا حرج عليك ولا جناح
 وقد جمع المحامد وهي شتى * بأفعال وأخلاق سماح
 تعاشره وتلقى منه بشرا * وحسن مروءة في بساط راح

ويعلم ما تريد بلا سؤال * كأن ذكاه في ذلك واحى
 ألا بأبها التحرير انى * وحق علاك ذوود صراح
 أدامكم المهيمن في سرور * وانس وابتهاج مع فلاح
 مدى الايام ما قد قال شاد * أشير في الديى فلق الصباح

الفقير اليه

تحريرافى أواسط شعبان

فرج الله زكى الكردستانى

سنة ١٣١٨

المريوانى الازهرى

(فهرست الجزء الأول من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صفحة	
٧	الباب الأول في مقدمة علم الكلام
١٧	مذاهب الكلام على جملة النظر
٢٦	الكلام على أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالنص والاجماع
٣٢	تعريف الدليل
٣٣	الباب الثاني في الأمور العامة
٦٣	فصل في الماهية
٧٨	فصل في التعيين
٨٤	فصل في الوجوب والامتناع والامكان معقولات الخ
١٠٩	فصل في القدم والحدوث والمتصف بهم ما حقيقة الخ
١١٤	خاتمة زعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود بعد العدمه سبوق بالزمان
١١٧	فصل في الأمور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية الخ
١٣٨	فصل في العلل والمعلول
١٥٦	فصل فيما يبي على استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء
١٥٤	فصل في الأمور المتساوية
١٦٤	خاتمة قد يقال في حده المتساوية غير قاطرة الخ
١٦٧	الباب الثالث في الاعراض وفيه فصول في العلم الأول الموجودات لم يسبق
	بالعلم في القديم والاضداد الخ
١٧٩	فصل في الكم عرض في بيان لقسمته لذاته الخ
١٩١	فصل في المكان قيل هو السطح الباطن من الجسم الماوي الخ

٢٠٠ فصل الكيف عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة الخ

٢٥٠ فصل الاين هو الكون في الحيز الخ

٢٧٤ فصل قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة الخ

٢٧٥ فصل الاضافة هي النسبة المنعكسة الخ

(تمت)

(الجزء الأول)

* (من) *

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لأفضل المتأخرين وقدمه
المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الأكراد في زمانه الشيخ
عبد القادر السنندجي الكرديستاني

مع حاشية المحاكمات لأخيه المحقق الرباني مولانا الشيخ
محمد وسيم الكرديستاني وحواش متفرقة لبعض الأفاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الأصول لابن الهمام مع شرح
الاسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى وشرح كشف الأسرار للسفي
مع نور الأنوار وقرارات الأقرار كلها على المنار وشرح المسيرة للكمال بن
الهمام وكتاب سيمويه مع شواهد العلم وشرح التلخيص وهي عروس
الأفراح لابن السبكي ومواهب الفتاح لابن يعقوب والإيضاح للمصنف
وحاشية المسوق على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالعت
سطرا من متن التلخيص ترى في صحيفته هذه المواد كلها مفصلة بجدول
(وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الأميرية) فليخبر بشأنها حضرة الشيخ
فرج الله زكي الكرديستاني الميرواني بالأزهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمعرفة حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكي الكرديستاني
الميرواني وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالمية الإسلامية
بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

حقوق الطبع محفوظة للعلامة المحشي وحضرات أئجال الشارح

* (بالتسمي الأدنى) *



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافي نعمة * ونشكر الذي
وفقنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ مزيده *
ونصلي صلاة دائمة مادامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام *
على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء
الهدى * ووعد له مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الانقياء *

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد الدينية
بدأه رحمه الله بالبسملة افتداء بقوله عليه السلام (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه الخ)
وأشارة الى أن مثل هذا الأمر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة
للشرح وبسملة المصنف هكذا (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم)
وحذفها استغناء عنها وانما صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة
ايعا الى أهمية هذا وأن ذلك كالاتي لاثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكي
الكرديستاني المريواني الأزهرى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي هدانا لهذا لنين الاسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب
الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله وصحبه

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى الطاف ربه
 الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختي * لما كان قسم التهذيب من
 الكلام * الذى صنفه قدوة الانام * العلامة الثانى * السعد التفتازانى *
 قدس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبحار لم يطمئن
 لمن قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جلال حقائقها الى
 الآن * وانى كنت مشغلا به فى برهة من الزمان * وموقعافيه نظرى أنا
 بعد آن * الى أن أشار الى من لا يسعنى مخالفته * ولا يمكننى الاموافقته *
 أن أشرحه شرحا وافيابا براز مكنونات أسرار * وكافيا فى هدى من يستضيء
 بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجدم بادرا الى مقتضى اشارته ساعيا فى تبين

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام * (وبعد) * فيقول من الى
 الله يبتهل ويلتجى محمد الوسم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد القاضل التختي السندجى
 ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذى صنفه العلامة الثانى المحقق التفتازانى لما
 كان واقعا على أحسن نظم وأبلغ ترتيب بحيث يكاد أن يتنوع الانيان بمثله كمالا يحى
 على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماحد راغبين فى تحصيله عنده ومنهم
 الاثنى الاكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان فى أثناء تحصيله يراجع شرح
 المقاصد ويأخذ منه معانى دقيقة يكتبها حوامشى على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين
 وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه استناده
 فى أكثر الابصار وتداوله على أيدي أولى الابصار وبعد ماتوقى الوالد الماحد حشره
 الله فى زمرة العلماء الراضين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنائه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * بمطابا نامل الافكار الثام عن وجوه خرائده * وكاشفا
 بينان البيان الاصدا ف عن فرائد فوائده * بخاء بمحمد الله ذلك كذلك شرحا
 شارحا لکنوز جنيات فرائده * لاثحابه عن القناع وجوه مخدرات فوائده *
 خاليا عن شوائب الخلل والنقصان * عالبا عن أن يتطرق اليه قلم النسخ
 والبطلان * لئن أنكره الجهله فسوف يذعن به الكمله * وان رده المنعسفون *
 فسيقبله المنصفون * وان كنت في ريب من المذكور * فانظر ثم ارجع البصر
 هل ترى من فطور * كل ذلك بمن نصيبة أبي وأستاذي

لا زال كاسمه سعيد أبدا * بحاج سيد البرايا أحدا

الشرح مرة ثانية فوقه في بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل
 وتسهيل واني طالما كنت شائفا الى أن أكتب على الشرح حواشي تبين مواضعه
 المشكلة وتحل مسائله المضلة لكن كلما عطف اليه العنان عاقتني حادثة من حوادث
 الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهريكايد الى أن غوجت أمواج المحن والفتن
 بحيث صارت سدا لجلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا
 قبول مسئلة ولما بلغ قصبة سليمانبة استبشر بقدومه أهلها وجماها وسهلها
 فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدبر عليه شهرية تكفي أمره مع مزيد
 البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم اني بقيت
 منفردا من الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلال والاخران مشتمكا شكاية
 المطروح في الطريق * متمنا حنين المفقود من الرفيق مترغا في شأنه وشاني
 بطالما كا كغصني بان * لكن غما وزدت في النقصان

ولما وافقت بعون الله للاتمام * سميته **تقريب المرام** * في شرح تهذيب
الكلام **ب** أسأل الله أن ينفع به كل ذكي وغبي * بجمرة سيدنا ومقتدانا
محمد الهاشمي القرني * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشي *

ولم أزل أترجم بهذا المقال الى أن أنشدني الدهر بلسان الحال فقال بعد ما تفرقوا وخرجوا
« هذا جراء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقي التعاليق في حيز التسويق والتعويق
الى أن أشار اليّ وإلى الولاية منبع الفهم والدراية الزكي المروّج للعلماء الاملى
المشتاق الى محبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله ما له بالجلوس
للتدريس والاداة حسبا كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابي اللذين هما
قرنا عيني وفقهما الله على العلم والعمل حسبا يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادني
بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا
فتارة يخيل في صدري ان أعلق الحواشي من غير مراجعة كتاب معتمدا في ذلك على مجرد
ما يسمع به نظري القاتر وذهنى القاصر كما هو عادتي في أكثر ما وقع منى من التدوين
وتارة يخطر ببالي أن أراجع الكتب في ذلك تعديلا وجرا وأتكلم فيها حرفا حرفا
ولما رأيت أن الاول يقضى الى الخروج من سبيل الجمهور والثاني الى الاطالة وانقباض
الصدور اخذت في ذاك أن أقتصر على المحاكاة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فله
كما أشرفنا اليه أصله ومنه استخراج وفصله نشرت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك
أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولتجد أجاد في المقال من قال فهم
رجال ومن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعاقبا يليق أن تعلقه الحور على النحور
ودرة يثمنه خلت عنها الجور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور
ثم الى الله تصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة
النبوية على صاحبها أزكى التحية

(هذا) أى ماسيتلى عليه (قسم الكلام من) الكتاب المسمى (بالتهذيب وعلى الستة
وقع التنبؤ) لان ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الباب الاول
فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ماسيتلى عليه) يشير الى أن « هذا » عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على
المعاني اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه
(قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وان المصنف
رحمه الله أراد كذلك كما هو المنبأ من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين
على ذلك وبهذا يندفع ما فى الحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب
الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى
تحرير الكلام ثم لما قال الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام
الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعُدل
الى هذا تفننا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المذهب الكائن
فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا
تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه
ولا لا حقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح « مد ظله » من الكتاب المسمى
الحق يقيده بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله
لان ما يذكر فيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لا يخفى أن
المراد بما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور
العامية والخاصة ونحوها فلا يصح قوله الا ترى اما أن يبحث فيه عما الخ ونحو ظاهره
فالواجب حينئذ أن يقول اما أن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما ان يبحث فى المشتبهة
على تلك الامور كما يدل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ وبوجه قوله فيما بعد كما بحث
العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقديمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم
هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

الثلاثة للوجود وهو الباب الثاني في الامور العامة أو ما يختص بالممكن الذي لا يقوم
بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو
الباب الرابع في الجوهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار إرساله للرسول وبعبءه
للانبياء وهو الباب السادس في السمعيات أو لا باعتباره وهو الباب الخامس في
الاهيات

*(الباب الاول في المقدمة) *

منها ما رأوا وتقديمه في كل علم كعرفة حده وموضوعه ونهايته ومنها ما صدروا به علم

لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما
يذكر إما المعاني كما يلائمه قوله اما أن يجب وقوله اما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو
الباب الاول في المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هي الالفاظ أو النقوش فكان
ينبغي أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الاول وهكذا أو الالفاظ والنقوش كما
يلائه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة
لا يخلو من اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور في شرح المقاصد ثم
تقييد الابواب بالاولية والنافية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا
أعني وجه الحصر في الابواب الستة فقط لكن الامر في ذلك سهل رقبوله منها ما رأوا
تقديمه في كل علم الخ اما أن يراد به ذكره في أوائل كتب العلم كما يفيد ظاهر
المبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتي وبدأ بما رأوا تقديمه الخ
كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضا في شرح المقاصد واما أن يراد به
كونه مما يتوقف الشروع في مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ
المعرفة فمع كونه بعيدا من العبارة جدا لا يصح قوله الآتي لذلك ولكونه مقدمة
الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة بمباحث العلم والنظر والدليل لان تفصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم مطلقاً واستفادته من النظر مطلقاً أوفى الالهيات خاصة بتوقف على ذلك وبدأ بما رأوا تقديمه على كل علم لذلك وليكونه مقدمة الشروع فقال (الكلام هو العلم بالعقائد) وهي الاحكام التي تتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي تتعلق الغرض بعملها وان كان

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أى علم الكلام هو الخ وانما سموا علم التوحيد بعلم الكلام اما لان اشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي أن كلام الله المتسلسل حادث أو قديم كما قاله الاستاذ في الرسالة التوحيدية وإما لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا وإمالاه يورث القدرة على الكلام في تحقيق المرام وقيل غير ذلك اهـ فارج الله زكى الكردي

قوله خاصة وينبغي أن يراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الإضافي على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد حيث قال وليس في العلوم الاسلامية ما هو أدنى بيانها اهـ ويمكن أن يقال ان ذكرهما في المنطق من حيث التصوير والتسمية تسمية لبيان موضوعه وهما من حيث أن يعرف به أن العلم هل يجد أولاً وان العلم هل يحصل من النظر أولاً وأن النظر هل يفيد مطابقاً أولاً وهما على هذا الوجه الذي يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدر بهما غير كتب الكلام فهما في المنطق من مميزات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعي المصطلح لاهل الاصول أخفى الوجوب والتدبر وهما فانها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وان كانت مورداً له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل بها ولذا جعل نحو قولنا تجب النية في الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لانه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالافعال أيضاً فتدبر وههنا بحث وهوان مسائل أصول

الاعتقادهم أيضاً مقصوداً فالعلم به العلم الفقه والمراد بالعقائد (الدينية) المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المتباعدة الضالة كما في شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أو لا يشمل ادراك الخطأ فلا يصح قوله (عن الأدلة اليقينية) أى المكتسب

(قوله أى المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الأدلة متعلق بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح اليه في بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية وهى الوصول الى الايقان واتقان الايمان في المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل في العقائد اكتفاء بقوله عن الأدلة اليقينية انه هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح فيما بعد فتأمل اهـ فرج الله زكى

الفقه كقولنا لاجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادنا دون العمل بها فتدخل في التعريف فلا يكون مطرداً قلت يمكن أن يجاب بأننا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق بالعمل فان المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها في استخراج الأحكام بتحصيل الظن بها فالمسائل في الكلام مقصودة لذاتها وفي أصول الفقه مقصودة من حيث أعمالها في الفقه وجعلها مبادئ وأصولاً لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد يقال لا بعد في خروجها بقيد اكتساب العلم عن الأدلة اليقينية فلينأمل (قوله بطريق الجزئية) مما هو عقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هو وسيلة اليها كما صرح به (قوله مطلق التصديق) أى الجازم ليخرج الظن كما يأتي (قوله سواء طابق الواقع أم لا) أى في نفس الامر لا في زعم المعتقد والا لم يجز في شموله ادراك الخطأ الى هذا التعميم فان اعتقاده في العقائد مطابق للواقع في زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنهم دلالاته على أن المراد منه العلم اليقيني لان الدليل اليقيني ما يفيد اليقين الآن يقال المراد بالدلالة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل

قولهم اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر (قوله لدلالاته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أى المطابق للواقع في نفس الامر (قوله لان الدليل اليقيني الخ) الاولى أن يقول لان المستفاد من الدليل اليقيني انما هو اليقين لانه بصدد اثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الانسب بهذا هو ما ذكرنا لاما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أى المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الامر أم لا فالتعسير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال اما كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لادراكه المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الأدلة ليشمل ادراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الأدلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقادات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أواخر الكتاب ذعبروا فيها اليقين لخراج الظن لا لخراج ادراك المخطئ فيقول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في أنهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أولا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد بزل كما للخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويعتدل أن يكون تحقيقا للواقع وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الامر اذ لا عبرة بالظن الا في الشروع فعائد المخطئ غير معتبرة وان كانت يتقنية في رتبته لكنهم أولوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجهه (قوله فخرج علم الله الخ) أى بقيد الاكتساب فان علمها ليس

علم الحساب وان لم يسم في ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات
فقه وان لم يسم به (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك)

كسبها على ما حقق في محله وقوله وكذا اعتقاد المقلد الخ أى فمن يسميه علما فانه من
حيث التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا
معتقد مقلدى وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فانه حينئذ من أهل النظر وقد يقال انه
خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقيني في نفس الامر فظاهر وأما على أن
يكون المراد ماهو بزعمه فلظاهر النى سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لأن
اعتقاده من حيث انه مقلد ليس بثابت لما صرح به في شرح المقاصد من أن اعتقاده
عقده في القلب تزول بالتشكيك فتسدر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو
الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فانه لا معنى
للسئلة الا ما يستل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي
ليتبين لميتبه وهو من هذه الخيثة كسبي لا بديهي كذا قالوا (قوله وموضوعه)
اتفقت كلمة القوم على أن تميز العلوم في النفس انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افاد لما يتميز به بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التميز
بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغى أن ينبه عليها وهى أنهم صرحوا تارة بأن
الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من
مبادئه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أمورا أحدها التصديق بهليته
البسيطة أعنى التصديق بوجود الموضوع في نفسه وهو الذى عذره جزأ من العلم
بدليل تعليلهم لذلك بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت مثله وانما تصور وعذره
من المبادئ التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادئ كما جعلوا
تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادئ التصديقية المتقدمات التى يتألف منها قياسات العلم
ونالها التصديق بهليته المركبة أى موضوعية الموضوع وعذره من مقدمات
الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلا وداخلا في العلم لانه انما يتحقق بعد كماله فهو ثمرة
أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعنى ما بحث عن اعراضه اللاتية في

أى بالعقائد الدينية لانه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض والحدوث والتركيب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحلال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليها فى بعثة ما كونه صفاته تعالى متعددة من جودة الى غير ذلك مما هي عقيدة اسلامية أو وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للوجود والمعدوم وقد يقال المعلوم

(قوله لانه يبحث الخ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علاؤه بذلك اه منه (قال قدس سره وقد يقال الخ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما يثبت له ذلك فلا يريد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما فى الحاشية وان كان ما قاله وجهها آخر لدفع الاشكال ثم موضوع العلم ما يرجع اليه مسائله فيكون جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتفادها فائبات العقيدة الدينية أو ما تنوقف هى عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث عن قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلا اه فرج الله زككى (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعنى أن بيان الموضوع أى التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تغير الموضوع وفى هذا البيان لا يتميز له لان

العلم فهو فى صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله (قوله أى بالعقائد الدينية الخ) أى الاحكام والنسب التى ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يريد أن الاول أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال فى شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به ادبات العقائد الدينية على أنه يحتل كونه اسم الإشارة للعلوم والصمير فى يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الاول أن يقول أى العقائد الخ بدون البناء ليصالح لكل من الاشارتين دنا (قوله المتناول للموجود والمعدوم) ان قيل اذا أريد من الوجود أهم

من الحينية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأن المصنف رأى أنه من العلوم التي غابها عن نفسها فاكتمى ببيان حده

المعلوم المذكور لا يتميز من المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتغير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اه منه

من الذهني وغيره يساوى الموجود المعلوم في العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفي الوجود الذهني ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعلوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول المحكم أيضا فليس هذا الاخروجا من ورطة وقوعا في أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويرا للموضوع كما ظنه «مد ظله» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع فله الذي عد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والتفحص عن مسائله فهو تحقيقا من الواحق وان كان اجمالا من السوابق كما صرح به المصنف في شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلا (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمقعة أمور لا تختلف الا بالحيثية والاعتبار وفي شرح المقاصد ما حصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش على وجهه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فانهم (قوله فاكتمى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضا لان ما يستغنى به عن بيان الفائدة التي هي نفس العلم هو بيان حده لاموضوعه ثم كون

فيكون ما ذكر غاية الغاية والعلم لا يحد لوضوحه واختاره الامام الرازي لوجهين
 الاول أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه
 فيكون هو أولى بأن يكون ضرورياً والثاني أن غير العلم يعلم بالعلم فالعلم بالعلم بغيره لازم
 الدور وهذا حجة على من يقول أنه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بأن مبنى الوجهين

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود في ذاته وليس آلة لعلم آخر لا يوجب ترك بيان
 نحو هذه الفوائد (قوله فيكون ما ذكر غاية الغاية) الاثبات بقاء التفريع صريح في
 أن المراد بما ذكره هو الامور التي غايتها الفوز لا الفوز نفسه فإن كون تلك الامور
 غاية الغاية هو الذي يكون متوقفاً على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن
 الفوز المذكور غاية الغاية وإن لم يعتبر الكلام من العلوم التي هي غاية أنفسها فلو
 أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول
 فيكون ما ذكر كرامة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتاً كما مرّت الاشارة
 اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام
 أوردهما المصنف في شرح المقاصد لاثبات كون العلم واحداً ضرورياً عنده حيث قال ذهب
 الامام الى أن تصور العلم بديهي لوجهين الاول أنه معلوم يتمتع اكتسابه اما بالمعلومية
 فتحكم الرجدان وأما امتناع اكتسابه فلانه انما يكون بغيره معلوماً ضرورة امتناع
 اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير
 لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثاني ان علم كل أحد بوجوده
 ضروري أي حاصل بلا نظر وهذا علم مسبق بمطابق العلم لتركيبه منه ومن
 الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل أولى بالبداهة فطاق العلم بديهي وهو
 المطلوب اه فاعلم أنه جعل المطلوب في هذين الوجهين بداهة العلم لأنه لا يحدوان
 كانت بداهته مستلزماً لعدم تحديده وعلم أيضاً أن كلا من هذين الوجهين على تقدير
 تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول أنه معلوم لا بالضرورة بل
 بالاكتساب وكذا على من يقول أنه مجهول خفي كالغزالي رحمه الله وعلم أيضاً أن
 كلا منهما كما يصلح وجهاً لبداهة العلم يصلح وجهاً لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضرورة حصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصورهِ وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى لابتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد خلفائه واليه ذهب الغزالي وربما نصر

(قوله وهو غير تصورهِ) سلمنا ذلك لكن تصور لازم لحصوله كما في سائر الوجدانيات وذلك كاف فيها هنا اهـ منه

فيه شيان معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجهها الا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا خفاء ولا يناقضهما أيضا ولذا قال في المذهب الآتى وربما نصر بالدليل الثانى نعم ينافى القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين اللذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل (قوله وحصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصورهِ) ان قيل لا معنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعانى النفسية يكون حصوله في النفس تصورا وعلمًا به فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجب بأنه سيأتى أن حصول المعانى النفسية في النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك انصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود التظلى وذلك تصور لها لا انصاف بها فحصول عين العلم بالشئ لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه في النفس لا يكون انصافا به نعم يكون ذلك انصافا بمفهوم العلم فنبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ) وفي شرح المقاصد ما يدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فنقولنا الاعتقاد لما جازم أو غير جازم والجازم لما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا المثال أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدرجات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والافالقسمة والمثال ان أفاد امتيزا لصحاح المعرفة أو الالم يحصل بهم ما معرفة هذا واذا علمت بأن العلم لا يحد فاعلم أن التفسير له بمنزل حصول صورة الشيء في العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئى فالاول للاول والثاني للثاني اه منه

وحصول العلم به يستلزم امكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون محالا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للجمال المذكور وأجاب عنه بأنه ان أريد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم وان أريد في الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب اه أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن فالحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بفهوم مطلق العلم فإنه الذي يتوقف على تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهرنا المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفتن فإنه من المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالعسير عنده تحديده بالحد الحقيقي كما سيصرح به «مد ظله» لا بيان ما يفيد تميزه فإنه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقة أنه يحصل بالتمثل على ما نقله المصنف عن الغزالي لكن قال فظهر أنه لا يريد بالتمثل جزئيا من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أريدل هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لا يخلو عن شئ (قوله حصول صورة الشيء الخ) قالوا لفظ

أوصفة ينجلي بها) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكور) أي ما من شأنه أن يذكر ويبلغت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وإنما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن (لأن قامت هي) أي تلك الصفة (به أو أدراك المركب أو الكل) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئي معرفة (تنبيه على اختلاف الاصطلاحات) وليس شئ منها حاسدا فيفيد تصور حقيقة العلم وإنما يفيد بيان ما اصطلاح عليه فلا ينافي القول بأنه لا يوجد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) إطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول إلى آخر دقة إنما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اه منه

العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه إلى وصول النفس إلى المعنى نظرا إلى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتي من الشارح «مد ظله» أن حصول الصورة في العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني ولهم فيه عبارتان أحدهما ما ذكره المصنف بقوله أوصفة ينجلي بها الخ والآخرى صفة توجب غبرا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتمال عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الإيجاب كما فوهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هي الخ) عدل عن قولهم للعالم تفاديا من الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قسموا العلم إلى التصور والتصديق وكلا منهما إلى الضروري والنظري كان الأنسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفسيرات إنما هي لاقصصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتي الإشارة إليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لأننا إذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون للاحالة مشعورا به من وجه

(في المعقولات) المخزونة عندها الى أن تظفر بمبادئه ومنها (عودا) احتراز عن الحدس لاقتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (لتحصيل) المطالب (المجهول) من حيث انه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أي النظر (مفيدا العلم في الجملة) خلافا لمن قال انه لا يفيدده أمحلا لأن كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف

غير الوجه الذي حاولنا تحصيله (قوله في المعقولات المخزونة الخ) وهي المبادئ ان قبل تلك تجعل ثارة منتهى الحركة الاولى وثارة مبدأ الثانية وثارة مافية الحركة فكيف التوفيق قلت هي من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها للترتيب المخصوص مافية الحركة وأقول هي من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب مافية الاولى (قوله فكان الحاصل أنه الخ) أي حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على ما في شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك فوج نحو المطلوب وإزالة لما ينعى من العقلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للأخذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذي الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) إشارة الى نكتة وضع المظهر موضع المضمير فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعورية بوجه والنكتة هي ان تحصيل ذلك المبدأ انما هو من حيثية وجهه المجهول لوجهه المشعورية والا لم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الامام في امتناع اكتساب التصورات على ما هو مذكور في المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضروري والمعنى أن العلم بإفادة النظر للعلم ضروري لأن المعنى لا يقابل النظري ولذا حملوا الخلاف في أن العلم الحاصل عقب النظر ضروري أو نظري على اللفظ كما هو مسطور في كتب الاصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل من الامام أنه قال لا نزاع في إفادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفي كونه مفيدا للتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أي لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر (ولو في الالهيات) خلافا للقاتل بأنه لا يفيد العلم فيها لان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور (وبدون المعلم) عطف على في الالهيات خلافا لمن قال لا بد من المعلم ليرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنها (ضروري) لاحتياج الى بيان وما ذكره من الشبه مدفوع

(قوله كقولنا الواحد نصف الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء وكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الرضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين متنافيان لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح « مدخله » اقتصر على ذكر إحدى هاتين الشبهتين فتنبه (قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ) أى من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور ويلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثاني فلكونه مطلوبا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لانه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر فغير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستمد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بأن النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لاعلى العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص والزم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لاعلى العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أى العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وكونها مستلزما للمطلوب فلو اعتبر الزوم المعترفى القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا في شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فندبر

فان الضروري قد يقع فيه خلاف إما العناد أو لقصور وانا لانسلم أن الحقائق الالهية

(قوله فان الضروري قد يقع الخ) وقد يختار أن الحسم بكون النظر مفيدا نظري يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يقيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يقيد العلم على ما ادعاه الامام كما قبل والى هذه المهمة أشار المصنف رحمه الله بقوله في الجملة لانها تكفي في الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شيء مما ذكر فان نفس الشيء بحسب الذات قد يغيره بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كهذا المرتب الذي أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهمة التي عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هي القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر لمخصوص أعني قولنا العالم متغير الخ فليس الشيء الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبني كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزما لها فالتصديق بأفاده النظر لو كان متوقفا على النظر لمخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وأفاده فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بأفاده من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة في هذا هو أن الحكم على الشيء بالشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العلم حادث أو مفيدا بديها كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا يفحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التي من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الاصغر أعني العالم فلا تناقض أصلا (قوله لانسلم أن الحقائق الالهية الخ) وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء

لا تصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيًا في المعرفة أو يقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقًا لا يفيد الا بعد العلم بأنه صادق أو يقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) لما مر (معاند) لا يسمع دعواه (ك) ما أن (السوفسطائي المنكر للحسيات أو الاوليات أو كليهما) معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطًا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك بأن لا نجعل المعلم مستقلاً بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقًا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر لكن مقرونا بإرشاد من المعلم الى تحرير الأدلة ودفع الشبهة لكون عقولنا قصيرة عن الاستقلال بذلك وأيضا لو تم ذلك قلنا يتم ردنا على من يدعي الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة وأما من يدعي الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الله بالنظر انما تقيّد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامره كيف وكثير من المعترفين بالصانع ووحدايته كانوا كافرين لعدم أخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة أولا هو هذا وان انجرّ مقالات وأواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركوبهم في الاوهام والخيال الى المزخرفات المفضية الى الغي والضلال فطريق الرد عليهم هو ان حاصل ما يدعيه هو الاحتياج الى معلم علم صدقه ونقول ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يعيد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بامامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فانهم بجهاالتهم هلاك الدين واخذعوانا أن الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء ما حاصله أن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذ هب ويتشعبون الى ثلاث طوائف اللاأدرية القائمون بأننا كون وشا كون في انشا كون وهكذا والعنادية القائمون بأنه ما من قضية الا ولها معارضة مثلها في القول والعندية القائمون بأن مذهب كل قوم حق بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس في نفس الامر شيء يحق

قدح في الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا ذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه في أى جزئى كان في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفى احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح في الاوليآت بأن أجلى البديهيآت قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشيء إما ان يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعنى الدكون واللا كون

(فوله والجواب أن البديهة) أى بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات لحكم الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أى من القطعيآت العادية هـ منه

والخائفون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى في موضع غلطه اه فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للبدية في فوله كالسوفسطائى الخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات الخ لكننه بالنسبة الى منكر الاوليآت المراد بها البديهيآت من قبل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح « مدخله » من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر (قوله قدح في الحسيات الخ) أى فقط وحصر المبادئ الاولى في البديهيآت ولعله لم يقل بكون البديهيآت متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) ينى ان الحس لاحكم له في الكلبيآت وهو ظاهر ولا وثوق عليه في الجزئيآت اتحقق غلطه فيها كثيرا (قوله من قدح في الاوليآت الخ) أى دون الحسيات وان قالوا ان البديهيآت فرع الحسيات لان الانسان انما يانبه لها بعد الاحساس بالجزئيآت والتفنيمة لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح في القرع القدح في الاصل انما

وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محجولا وذلك إن بين بانظار تتوقف
لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا
بلا حظ في قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس
بكائن فيلزم الدور وإن بقي شيء منها في حيز الإبهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن
بدية العقل جازمة به من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيها جميعا وهو معلوم

ولم ذلك لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعلى تحقيق معنى كون الشيء
موضوعا الخ) عليه منع ظاهر (قوله تتوقف لا محالة الخ) الاولى جعله جسواب ان
الشرطية لصفة للانظار لئلا يوهم أن لنا أقطارا لا تنتهى اليها وإن كان منسقعا بقوله
لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانظار باللام ويمكن أن يقال ان الانظار
المنتية الى هذه القضية هي الانظار التصديقية فان التصورية انما تنتهى الى التصور
البديهي فحينئذ لا بأس بجعله صفة لها احترازا عن الانظار التصورية وحينئذ يكون جواب
الشرط هو قوله فيلزم الدور (قوله جازمة بها) أى تلك القضية أى النسبة
الحكمية التى فيها (قوله من غير نظر واستدلال الخ) أى على التصديق بها فان قيل كون
التصديق بديهي لا يوجب كون مبادئه المذكورة بديهية بناء على أن التصديق
البديهي ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنيا عن الاكتساب قلت
التصورية هنا بديهية أيضا ولو سلم كونها نظرية فانما تتوقف على التصورات
البديهية لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الإشارة
الى بدهية الأطراف وقوله واستدلال الى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال
المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفي في دفع الشبهة بالنسبة الى من لا
يعترف بالبديهيات كفى شرح المقاصد لكن أقول أنه وإن لم يعترف بها صراحة لكنه لزم
عليه الاعتراف ضمنا من جهة التمسك بالشبهة فلا بدعى أن يكفي من تلك الجهة بالنسبة
اليه أيضا فافهم

مما سبق ردا واستدلالا (وهل هو) أى كون النظر مفيدا للعلم (بطريق العادة) بناء على أن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى عندنا ابتداء وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ (أو) بطريق (التوليد) بناء على أنه ليس الكل مستندا

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الأشعرى حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله من أن الممكنات بأمرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شئ آخر إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار فان تكرر منه اياديه فقيمه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا للعادة اهـ فرج الله زكى (قال رحمه الله أو التوليد) هذا مذهب المعتزلة وهو مبني على أصلهم من أن أفعالنا الاختيارية صادرة عما لما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدوره بالتوليد اهـ فرج الله زكى

(قوله بطريق العادة) أى تكرر ذلك دائما مع جواز أن يتخلف خرقا للعادة (عونه فلا يجب عنه الخ) لما يأتي أن أثر المختار لا يكون واجبا ثم ان القائلين بهذا مهم من جملة من يحصن قدرة الله من غير أن يتعاق به قدرة العباد ونهزم من جعله كسبيا مقدورا له أيضا (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عنهم من أفعال أنفسهم ومقدوراته وكذا النظر على صدور الفعل الأول يستعيب الثاني ونقل أن بعض أصحابنا احيى بعد ابطاله مطلقا على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكره مولدا له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لانه عائد الى القياس الشرعي مع ظهور الفرق

اليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد و يقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا قاعدة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام للقبال واجب

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبني على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانهما منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة وترك مذهبها رابعا وهو المختار عند الامام الرازي والغزالي وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم من النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اه فرج الله زكي

(قوله واعترض بأن العلم الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تقاسمه أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان للفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اه (قوله الفعل الآخر هنا قاعدة العلم الخ) أقول الفعل الآخر في التوليد لابد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وقاعدة العلم وان سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لافعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدأ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المنقش على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن الالواح والكتب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كافي شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبينا على سلب الاختيار من هذا المبدأ لامن الله فقوله «مد ظله» وهذا مبني على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شيء الا أن يقال ما ذكره ينتهي بالآخرة الى الابتداء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم في الواقع

وهذا مبني على سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا (فيه خلاف) بين الاشاعرة
والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور (والنظر في معرفة الله تعالى) أى لاجل
حصول اليقين

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أن في التعليل والمعرفة بمعنى التصديق
اليقيني لان المعرفة المتعلقة بالجزئى قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقيني بوجوده
اه منه

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازى
وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم
بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كذهب الحكيم أو مولدا
كذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى
فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلى بمعنى أن من علم النظر
يمنع أن لا يعلم النتيجة كما في جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار
فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول
بعينه ولا يتنافى هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز العمل
والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول
لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمنع أن يكون مسرورا بارتفاع
مانع هو أيضا مقدور كالمتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدره العبد وانما المنافي
لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانسكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم بالنظر عقلى على
هذا المذهب وان لم يتنافى جواز الترك كاللزام بين سائر الممكنات وعادى على المذهب الاول
بالغنى الذى مر آنفا

بوجوده (واجب

(قوله واجب الخ) أى شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقلا ان كان عقليا كما فى شرح المقاصد * ثم اعلم أن فى هذه المقدمة المشهورة اختلافاً فى بيانها اضطراباً أما الاختلاف فلا أن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعلاؤه تارة بأنه لو لم يجب لحاز ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لحاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حيثئذ محالا وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعلاؤه بأن الدال على وجوب الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا له لا شرطا وعلاؤه بأن السبب أشد ارتباطا بالمسبب من الشرط بالمشروط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كامام المحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعا قال لانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكان مشروط على الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب المسبب والا فلا وقيل غير ذلك وأما الاضطراب فلا أنهم ان أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تعليل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشئ ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد مما حاصله أنا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته اه يكون القولان واردين على طرفى النقيض كما هو العادة فى أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الأكثر بل أكثر التعليلات المذكورة لا تنطبق على هذا المراد ولا تقيده بل انما تنطبق على ارادة استلزام ايجاب الشئ الوجوب مقدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن ايجاب ذلك الشئ يستلزم ويقضى وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر

بالنص) أى الكتاب والسنة (والاجماع) واتفاق الامة على وجوبه
(ولكونه) أى النظرأمرامقدورا (مقدمة للعرفة الواجبة عندنا بذلك)

التدليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم
اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتنبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام
الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتعرض
الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أولا تعرض له
وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على
أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة
فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس باطنا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه
لزم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس
بالاذا لزم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لان
السكوت من وجوب مقدمة الشئ عند ايجاله لا ينأى وجوبها كما هو واضح نعم
ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف
عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فلفظ فان تحرير المقام على هذا الوجه الوجه مما
تفردنا به (قوله أمرامقدورا الخ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلا
تعالى به القدرة أو غير فعل لكن تتعاق القدرة بمعاديه وأسبابه كما هنا على بعض
تفسيره واليه اشار بالتعبير بالامردون الفعل (قوله للعرفة الواجبة الخ) اشكى بأن وجوب
العرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لأنه ان كان لا عارف كان تكليفا بمحصيل اخص
ر هو محال أولغيره كان تكليفا للعاق وهو أبطل وأجيب بأن امكله ضرورى والمعامل
من لم يبلغه الخطاب أو بدله ولم يفهمه لامن بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا بما كلف
بعمومه وهو متناق الخطاب

أى بالنص والاجماع والمقدور الذى كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لا يكون وجوبه مقيدا بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب منه

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلا أن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله الآية ليس بقضى الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقضى السند اذ لم ينقل نواترا بل يدعى الخصم الاكتفاء بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كفاف في الوجوب الشرعى وأن اكتفاء الصحابة رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين ويتفصيل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق ما يكون وجوبه على جميع التقادير والاحوال والا لم يكن شئ من الواجبات واجبا مطلقا فإنه مامن واجب الا وهو مقيد ببعض التقادير وأوله تقدير عدم الاتيان به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ما أشار اليه «مد ظله» في حاشية مكتوبة له هنا هو ما يكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقا لامقيدا بوجوده بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فإنه مقيد بوجود مقدمتها التى هى النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وان لم يوجد لم تجب فان مقدمته ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمته واجبة على تفصيل بأن

واجب (وعند المعزلة) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للعرفة الواجبة (لكونها دافعة لضرر) مظنون هو (خوف العقاب) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي (قالوا لم يجب) النظر (الا شرعا لما صح) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله (الزام) المكلف (النظر في المعجزة) وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصنائه فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا أنظر ما لم يجب علي لان تركه غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي (لعدم الوجوب) أي وجوب النظر (قبل ثبوت الشرع)

(قوله خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وأنه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكالت واجبة اه منه

(قوله وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته الخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالهجات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر في هذه الامور التي من جملتها الهجات ليثبت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب فلنا نعم لكن الكلام في الرام النبي صلى الله عليه وسلم انظر وازامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الرام على غير الواجب وهذا هو المعنى بانعام الانبياء المقصي ان كون البعثة بلا فائدة

ولا يثبت الشرع عندى ما لم أنظر لان ثبوته نظرى (ورد) أولا بانه لو تم دليلكم
 لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس
 ضروريا بل كان نظريا فلا المكلف أن يقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر
 لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد
 مطلقا وفي الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلمية يتبعه له العاقل بأدنى التفات
 واصغاء الى ما يذكره الشارع قلنا لو سلم قلنا لا يلتفت ولا يصغى وثانيا (بأن
 المتوقف على) ثبوت (الشرع) عند المكلف (هو العلم بالوجوب) أى
 وجوب النظر (لانفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر
 المكلف أولا ثبت الشرع عنده أولا (ثمانها) أى المعرفة (أول
 الواجبات المقصودة لتوقف البواقى) من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف
 عليه أول بالنسبة الى المتوقف (والنظر فيها) أى فى المعرفة (وسيلة اليها فيجب)
 النظر (لذلك) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس المظر من الواجبات
 المقصودة فالتزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال
 هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بأن المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير
 الثبوت عند المكلف اهـ مهـ

(قوله ولا يثبت الشرع عندى ما لم أنظر الخ) ما أنتج الكلام أنه لا يجب النظر على ما لم أنظر
 فله حيثئذ أن يقول لا أنظر ما لم يجب فثبت عدم صحة الرام المكلف النظر فى المبحرة
 وغيرها بقوله انظر الخ (قوله وثانيا الخ) حاصله الجواب بأن صحة الرام النظر انما
 تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر
 فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى
 على العلم بذلك فان المتوهم على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقة ولا فلا نزاع في أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل
 القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى
 حكم) جازم أو غير جازم (وقد يخص ب) الحكم (الجازم فيقابلة الامارة) لانها
 ما كان الحكم فيما ظنيا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل)
 وسماع من المخبر الصادق (فنعلى والا) يتوقف بشئ منها عليه (فعلى وقد
 يستفاد منه) أو من النقل (بعمونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كافي أدلة
 وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها
 بواسطة نقل القرائن اليانواترا وقيل لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لا انتفاء
 العلم بالمراد منه فلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يقيد مطلقا وعزى الى الحشوية (ولا
 يثبت ما) أى حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل)
 بحيث لا يجحد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا
 يثبت الا بالعقل) لثلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التى يتوقف عليها اثبات

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعتدالى القصد أى العزم
 المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اه منه

بالوجوب لا الوجوب في نفس الامر فالمقدمة السابقة في الاستدلال أعنى قوله ولا يجب
 على ما لم يثبت الشرع عندى ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو
 علم بالوجوب لانفس الوجوب وبهذا علم ما فى باقى المقدمات السابقة من المنع وبمثل
 ما أجبنا عن إيرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فلينظر (قوله بل القصد الى النظر
 الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغى أن
 يكون هو أول الواجبات أجيب بأنه ليس بقصد وريل هو قبل نعلق القدرة والارادة
 فكيف يعد من الواجبات التى هى من الاختيارات (قوله لثلا يلزم الدور الخ) حاصله
 أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتنى على ثبوت الصانع وبعمته
 انبى صلى الله عليه وسلم ودلالة المجزة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته فى العقل دون

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أو ان الشروع في المقاصد
فنقول

*(الباب الثانى فى الامور العامة) *

الشاملة للوجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة
فان كل موجود وان كان كثيره وحده ما باعتباراً أولاً كثر الموجودات كالأماكن
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة
على البواقي لانها كالمبادئ لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصور الوجود

(قال رحمه الله الباب الثانى فى الامور العامة) لما أورد كلاهما يختص بواحد من
الواجب والجوهر والعرض فى باب احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة لما بين
الثلاثة كالوجود والمعلولية أو بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه
فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم
لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكى

النقل والالتوقف الشئ على نفسه لكن ينبغى أن يعلم أن ذلك انما هو فيما يقصد
منه حصول القطع وأما ما يقصد به مجرد افادة الظن فيكفى فيه خبر واحد أو جماعة
يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظرياً واستدلالياً
كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعى فيه أيضاً على ثبوت الصانع وبعبارة
الانبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار
به الى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الوجود لا افراده التى لا سبيل للعقل الى

(ضرورى) فان قولنا الشئ امام وجود أو معدوم تصديق بديهى وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت أنه بديهى بجميع أجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة أجزائه وان زعمت أن الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز أن يكون تصور طريقه أو أحدهما الذى هو الوجود

حصرها بل تعيين الاكثر منها فان قيل قد يبحث فى الباب عما لا يشمل الموجود أصلا كالامتناع وعما يخص الواجب كالقدم والوجوب أجيب بأن البحث عن الاول بالعرض لكونه فى مقابلة الامكان وعن الاخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعنى ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أعم من أن لا يسبقه شئ أصلا أولا وهما من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فكذلك على رأى الفلاسفة القائلين بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتكلمين فلا أن تطرحهم فيه أعم من أن يكون بجهة الانبات أو النفي بمعنى أنه ليس من الامور العامة قدس (قوله وانه يتوقف على تصور الموجود الخ) فيه أنه ان أريد التوقف على التصور بالحقيقة فمذوع وان أريد مطلقا فلا يفيد المدعى أعنى بديهية تصور الوجود بالحقيقة (قوله فيكون بديهيا الخ) كتب «مد ظله» عليه فان قيل هذا انما يستلزم بديهية تصور المشتق دون المأخذ الذى كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا انما المراد فى التصديق المذكور المأخذ دون معنى المشتق فاذا كان بديهيا كان بديهيا اه فافهم (قوله فمصادرة) حاصله أن التصديق هنا ما أن يراد به ما هو على رأى الامام من كونه مركبا أو ما هو على رأى الحكم من كونه نفس الحكم وعلى الاول اما أن يراد بديهية جميع أجزائه فيلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا يستلزم المدعى وعلى الثانى اما أن يراد بديهية الحكم فقط أو مطلقا كما ذلك لا يستلزمها أو بديهيتها مع بديهية جميع متعلقاته فيلزم المصادرة أيضا فالاولى التعبير بالملاقات بدل الاجزاء كما فى شرح المقاصد تنظرن

كسبياً قلنا هذا التصديق بديهي مطلقاً ولا مصادرة لان بديهته مطلقاً في نفس

(قوله هذا التصديق بديهي مطلقاً الخ) أي بجميع أجزائه كما فسره في شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ) حاصله اننا نختار ان هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهي ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفاً على بديهية كل جزء جزء مفصلاً لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتبِع لهذا فيجوز أن يستفاد الثاني من الاول بمعنى أنه اذا علم ببديهية المجموع فأى جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ما حرره صاحب المواقف واعرض عليه المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أو حاصل به في الضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا الواسم في المركب الحقيقي لا الاعتباري اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم في التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداية المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذلك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس النتيجة اهـ وأقول الاستدلال ببداية المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولاشك ان هذا قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهي قطعاً فلا اعتراض أصلاً فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الإشارة الى الشبهة المسطورة في كتب القوم على الشكل الاول قلنا هي ان لم تدفع فلا اختصاص لا يرادها بهذا المقام بل هي تم جميع المواد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضاً في كتبهم فلا اشكال الهمم الا أن يقال الكلام هنا في الاستدلال بالكل على الاجزاء وفي الشكلى بالكل على الجزئى وبينهما بون قتأمله فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالاً على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أى كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه بديهي هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضروري التصور كان غنيا عن التعريف فلم عرفوه قال (والتعريف) له (بالكون والتحقيق والشئيه لفظي) قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهية انما تعنى عن التعريف الحقيقي ثم

(قوله لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثاني فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على بديهية أجزائه التي منها تصور الوجود اهـ

موجود ضروري وهذا تصور وجود خاص ببديهيته تستلزم بديهية العام لكن أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها وعدم ورود ما سبق من الفرق بين حصول الشئ وتصوره لان ذلك انما يقدح فيما لو جعل استدلالا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هما ضرورة ان حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا لاثم فتدبر فانه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ) أشار بهذا الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشئ اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيا بل كان كسبيا لما حصل بمن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبنى على جعل التصديق ببدهية هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل التصديق ببدهية تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشئ اما موجود الخ فتدبر فانه دقيق مبنى على جعل ما ذكر استدلالا لاتينها ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المكريس لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لابلخ ولا بالرسم الحقيقيين

انهم اختلفوا في أن اشتراك الموجودات في الوجود معنى أو لفظي وانه زائد على
 الماهية أو عينها فاعلم أنه (ينسب على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور ينسب بقوله ينسب
 على أن اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول (صحة
 التقسيم الى) وجود (الواجب) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين
 جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود
 الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفؤارة والباصرة لكونه مشتركا

(قوله الى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود
 مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انما يجزم بوجود
 أمر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا
 بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرنا متغيرا أو غير متغير
 ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون
 الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
 بين الكل فانيها ان مفهوم العدم واحد فلم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل
 الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم
 العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل
 هو موجود بمعنى آخر فانيها اننا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
 ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة
 مشترك بين أقسامه اه فرج الله ركي

مذكورة في المطولات فلتراجع (قوله معنى) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند
 المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة
 حقيقة مختلفة بالدات كما يأتي من أن وجود الواجب يخالف لوجود الممكن عندهم (قوله
 أو لفظي) كما نسب الى الشيخ أبي الحسن الاشعري رحمه الله من أن وجود كل شيء عنده عينه
 وسيأتي بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أى الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظاً لأن نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم الاشتراك اللفظي (و) الامر الثاني (الجزم به مع التردد في الخصوصية) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولولم يكن الوجود مشتركاً بمعنى بل كان له في كل معنى غير ما له في الآخر لا يمنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء جوهرًا أو عرضاً أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتياً أو عرضياً فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الاول فلا أن التردد في الخصوصية عين التردد في الموجودات وأما على الثاني فلا أن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (و) الثالث (تمام الحصر في الموجود والمعدوم) ولولم يكن الوجود مشتركاً بمعنى وكان له في **كل** معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان إماماً وجوداً أو معدوماً اذ معنى الموجود ما تصف بالوجود فأى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله بل كان له في كل معنى الخ) بأن كان مشتركاً لفظاً لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصية الخ) أى على تقدير أن يكون مشتركاً لفظياً له معانٍ مخصوصة متميزة بخلاف ما اذا كان مشتركاً معنوياً فله حينئذ لا يكون نفس الخصوصية ولا يختص بها بل عرضاً عاماً يصح الجزم به مع التردد فيها بضم اعم أنه ان نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما الى الواجب والممكن وأيضاً يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية ونشخصاً مع التردد في كونها واجبا أو ممكنة مع أن شيئاً من المماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أوجب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كل مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما تصف بالوجود) أى بواحد من تلك المعاني بخصوصه (قوله فأى معنى من معانيه) أى فأى معنى مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الموجود ما تصف بالوجود بأحد المعاني

الجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن العقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود ووجه ثلاثة الاول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينه الملباز ذلك لا امتناع سلب الشيء عن نفسه (و) الثانى

لاعلى التعيين ثم الحصر أيضا قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلا من غير توقف على ما ذكرناههم (قوله الجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن العقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) اشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العتقاء ليس بوجوده ان قبل هذا سلب المشتق اعنى الموجود عن الماهية لاسلب مبدا الاشتقاق الذى كالمنا فيه أعنى الوجود عنها فصفة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العتقاء اذ معناه هو أن العتقاء ليس شيئا متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العتقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدا انتزاع الوجود بالمعنى المصدري لا المعنى المصدري الذى هو مأخذ اشتقاق الموجود لانه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وإن صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج القرينين صريح فى أن انتزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اه فاذاجاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شئ دل قطعاً على أن ذلك الشئ غير المبدأ والالم يصح سلب انصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليتمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العتقاء ليس بوجوده لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدا الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدري الانتزاعى فلا يقيده المدعى أعنى مغايرة

(افادة جملة عليها) ولو كان عينها المأفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فان ثبوته لها قد يفرض الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين (والحكمة على أن حقيقة الواجب وجود خاص) فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائدا على الماهية قائما بها كان محتاجا اليها وانها غير محتاجة الى الغير يمكن فلهذا ليست غير الماهية والالكان

الماهية لمبدأ الانزع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشيء على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقي كان يقال الجن موجود لاحمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعى اتحاد الماهية والوجود فتظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند القائلين بتغايرهما فاعدم حجة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم ان قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدأ الانزع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غايته أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولاشك في افادته كيف وقد جعل معرك الآراء كما سيأتي مفصلا وليس فيه حمل الشيء على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شيء متصف بالكون المتزع عن وجود زائد على الوجود الذي جعل موضوعا في هذه القضية فانه الذي يتكلم عليه باستلزام زيادته للسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضروري غير مفيد وغير مستلزم للسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع وابتأمل فله دوق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفصلي الى الاحتياج المفصلي الى الامكان هو القيام الخارجى بين أمرين متميزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا تقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

الواجب في وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد أن تكون نفس
 الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على
 الوجود وانه محال وأجيب بأن العلة متقدمة وأما بالوجود فلا كتقدم ماهية الممكن
 على وجودها فانها علة قابلة له عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم
 أن يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناء على ان قيامه بالماهية في الممكن انما هو ذهنا
 لا خارجا كما يأتي اه منه

متغيرين بالفهوم والاعتبار لكنهما في الخارج موجود له هوية واحدة فلا قيام بينهما
 في الخارج بل انما هو الاعتبار كما يأتي فلا يوجب الامكان المتأني للوجوب اذ لا معنى
 لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضطر احتياجه
 الاعتباري ولا تمحيته ممكنا بهذا الاعتبار مع انه خلاف الشرع والاصطلاح فان
 الممكن المتأني للواجب ما يحتاج في نبوت الوجود له الى غير ذاته والواجب مالا يحتاج في ذلك
 الى غير ذاته بل يكون ذاته مقتضيا لوجوده وحيث يجوز اتصاف الذات وكذا وجوده
 بالوجوب لكن اذا وصفنا ذاته به كان معناه انه يقتضى وجوده واذا وصفنا الوجود به
 كان معناه انه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أى
 وأما تقدمها بالوجود فليس بل لازم بل اللازم هو تقدمها بما هي عليه به ان كانت بالوجود
 فالوجود أو بالماهية في الماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من
 حيث هي متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم كتقدم الماهية على لوازمها
 المستندة الى نفس الماهية من حيث هي كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية (قوله
 عندكم الخ) التصريح به للتصميم على لوازمهم والا فماهية الممكن قابلة لوجوده
 عندنا أيضا فليست بدر (قوله ولهم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطوسي هذا
 الجواب وحاصله أن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج وبديهة العقل

تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أص
اعتباري لا يحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن
في حقيقة تلوذا) أى لما ذكر من المخالفة بين الوجودين في الحقيقة (صح تفردة) أى
وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته
إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون
وجود الممكن مجردا أيضا وهو باطل لان ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم والا
ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب له لمة منفصلة

حكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع
أن يلاحظه مبدأ للوجود ومفيدا له خلاف القابل للوجود فله لابد أن يلاحظه العقل
غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول المحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتناقضين
اه أقول قد سبق أننا ما حصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير عند اعتبارية
لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود ففهم (قوله لكن الوجود عند
القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر في المتهات السابقة ان التراجع انما هو في الوجود
الحقيقي الذي هو مبدأ الاتزاع والا فلا خلاف في زيادة الوجود الاتزاعي على الماهيات
صرح بذلك المحققون ولننبهك ذهنا على دققة هي انه لما تقرر أن مقصود المتكلمين
من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهنا هو تغايرها بحسب المفهوم لا الهوية تكون
مخالفة الحكمة لهم في الواجب في ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهنا وخارجا ولا معنى
لاتحاد الوجود والماهية مفهوما وهوية لئلا تزداد فهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن
مراد الحكماء من كون الوجود في الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية الواجب غير
الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن
له ماهية ووجودا كالأشياء فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان
فانه لو كان المراد ذلك حينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد في الهوية فقط فلا يخالف
الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم واما أن يريدوا الاتحاد في المفهوم
أيضا فهو باطل لما سبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلم عن طورنا هذا فليطلب

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
 اتسافا وذلك لأن البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف
 لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الأول والمراد
 بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لا عينيا) إذ لا ينفرد كل بتحقيق
 على حدة في الخارج (كيباض الجسم) فإنه قائم به في الخارج فلا يرد أنه لو قام
 بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجوده لا وجود له في نفسه في المحل
 فينتقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل لأن التقدير أن وجود كل شيء زائد عليه

(قوله اذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لانه أمر
 اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اه ممه

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوده على تجرده
 المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكتفى في التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فصناج
 الى ذلك عدم (قوله فله قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض
 له وهو انه ان أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادة عليه خارجا بمعنى تغيرهما
 هوية أنه بعد عروضة له ليس في الخارج شيء واحد يطلق عليه البياض والجسم بل
 شيان كل منهما متحقق بتحقيق على حدة فسلم لكن لانسلم ان الماهية مع الوجود بعد
 عروضة لما ليست كذلك فله ليس في الخارج حيثئذ شيء واحد يطلق عليه الماهية
 والوجود لا امتناع حمل المواطة بينهما عند القائين بتأثيرهما كما هو ظاهر فان قيل
 هناك شيء واحد هي الماهية ويطلق عليها لوجود الاشتقاق فيقال الماهية موجودة
 فلنا في صورة القيام الخارجى أيضا شيء واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق
 فيقال الجسم أبيض فلا فرق فان قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل
 بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك اذ الماهية موجودة بوجودها
 ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شيء زائد عليه ان قيل لا تميز

وأيضاً الماهية المعروضة امام معدومة فيتناقض أو موجودة فيدوراً ويتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم (مشارك) أى وجود الواجب (هـ) أى لوجود الممكن (فى عارض) هو مفهوم (الكون) أى الثبوت وهو الوجود المشترك (المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك) لانه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجوهر أولاً منه فى العرض وفى القار كالسواد أشد منه فى غير القار كالحرارة فيكون عارضاً لما صدق عليه اذا الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

فى الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فإن اكتفى فى الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلماً لكن لا بدفع به الا الايراد الثانى المذكور بقوله وأيضاً الماهية المعروضة الخ فتدبره جداً اذا تقرّر هذا وجب التسليم فى دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هى بالنظر الى الماهيات التى هى غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لانه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يفوم به فلا تسلسل قطعاً فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذا لامعنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته كما فى الواجب أو من غيره كما فى الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان مثلاً فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل لوجود يقوم به عقلاً كذا حققه المصنف فى شرح المقاصد الممكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه فى رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الداهيين الى هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدى من يريد (قوله اذا الماهية وأجزاؤها الخ) وسأبقى بيان ذلك ان شاء الله تعالى

أفرادها فقولها المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض بخاز كون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لساير الوجودات لكن لا يخفى أن الوجودات الخاص لكل شئ أن كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعرض اذا لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصح العروض وان كان أمرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه وهو هو ومنه يعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى ان

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون الا بهذا والا كان لفظ الوجود مشتركا لفظيا الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاستتقاق ولا يلزم من

(قوله بخاز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) وما ينبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضى تصديق افراده وذلك كافراد الماشي من أنواع الحيوانات تشترك في مفهوم الماشي من غير تصديق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا إشارة الى ما أبطلناه في رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقا على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضي اللازم على معروضاته المنزوعة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التي هي حصصه فلم يكن لانسلم انه عرضي لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حينئذ يكون كالمشي بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشي بالنسبة الى الافراد التي تحتها وان أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجودا فلا نسلم كونها مشتركة في مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطاق مشتركا معنويا بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الوجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشي لا الماشي فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشي بالنسبة الى حصصه لاعلى المشي بالنسبة الى الافراد التي تحتها كما هو ظاهر على أولى الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المافى النسبي دونه في الوجودات

قوة الشمس وقوة القمر وقوة السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة في عارض النور المطلق هذا (وما يقال انه) أى الوجود (في الشكل) من الواجب والممكن (نفس الماهية) كما نسب إلى الشيخ الأشعري رحمه الله وكأنه لهذا قال المعدوم ليس بشئ

ذلك كون الوجودات الخاصة موجودة حقيقة لأن الألام من ذلك كونها كائنة لا موجودة لأن الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل في الممكنات وعين الذات في الواجب تعالى وإطلاقه على الكون المارضا عما هو بطريق التجوز لانه أمر اعتباري انتمعه العقل عما هو الوجود حقيقة لأن الوجود مبدأ الآثار وهذا الأمر الانتزاعي لا يصح لذلك لانه أمر اعتباري وفيه تأمل اه منه مد ظله العالی (قوله كما نسب إلى الشيخ الأشعري) فيكون حمل النور على تلك الآثار على سبيل الاشتقاق كحمل الكون على الوجودات أيضا فافهم اه منه مد ظله

لخاصة فله بمعنى مبدأ الآثار ويتبع الحمل به هو الأعلى طريق المساحة فينبذ يمكن جعل الخلاف في الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبي والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الآثار لكن يلزم منه الاشـ تراك اللفظي بين هذين المعنيين وإن كان كل منهما مشتركا معنويا في افرادة والذي يظهر لنا ويتجمع به جواب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذي اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهية أو عينها وهل هو مشترك معنوي أو لفظي هو الوجود بمعنى ما به تحقق الشيء لا بمعنى نفس التحقق أعني الكون المصدري فينبذ بكون لكل من الاختلافات المذكورة وجه يابق بالاعتماد عليه ويندفع به جميع ما يورد ههنا خصوصا ما وردناه في بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار إليه الشارح « مد ظله » بقوله لكن لا يخفى الخ كما لا يخفى على المتفطن الحاذق (قوله في عارض النور المطابق) فعلى التحقيق الذي مر لا يكون المراد من النور المعنى المصدري بل ما به ينور الشيء فافهم (قوله وكأنه لهذا قال المعدوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف في شرح المقاصد نقلنا من الامام من أن القول بموت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه

فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نقياصرفا
 بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بزيادة لا يلزم ارتفاعها
 فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بان المعدوم ثابت فكانهم
 لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام
 ذلك لكن قد عرفت أن القيام إنما كان ذهنيا وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيسه
 (ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فان ذلك باطل بل هو
 (بمعنى انه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة في الخارج) أي ليس
 للشيء هوية ولعلرضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهم ما تحققان بتحقيق
 واحد في الخارج اذ لا تحقق الوجود في الخارج مطلقا غاية الامر أنه لا شيء ولا هوية
 الا اذا كان موجودا فكانه نفسه (وانما هو) أي الانفراد (في العقل) كما مر

ما صرح به القاضي في شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بان المعدوم ليس بشئ
 قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فان ذلك باطل الخ) لما سبق
 من أن تعاريف مفهوم الوجود والماهية ضروري لكن اذا كان بمعنى التحقق والكون
 المصدري لا بمعنى ما به التحقق فتدبر (قوله اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا الخ)
 انما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدري الاعتباري وقد تقرّر باعتراف السارح
 «مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقي الذي سبق فقطن
 (قوله فكانه نفسه) كتب عليه فلتحقق هو الموجود لاهو والوجود بتحقيقين ولا
 بتحقيق واحد اه حاصله ان المقصود من كون وجود الشيء نفسه هو أنه اذا عرض
 الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجود ان سواء
 بوجودين أو وجود واحد ضرورة ان الوجود بالمعنى المصدري أمر اعتباري لا بوجوده
 فيكون الموجود هو الماهية التي عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية
 المعروضة والاخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل
 بكون أحدهما نفس الآخر وان كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذي لا تحقق له في الخارج وانما أراد به ما هو مبدأ
 الآثار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشيء كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى
 العيني) وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته في
 الخارج بل هو نفس تحققه او هو أعلى الوجودات (و) الى (الذهني) الذي هو
 وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى
 انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك
 الجسم (حقيقة) بالاضافة الى ذات الشيء وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظي
 والخطي مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته (اذ ليس) الموجود
 (في اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه
 (في الخارج) الشخص (و) في (الذهن) الماهية (بل) الموجود في اللفظ

الآخر مواطأة (قوله أقول الخ) حاصله أن ما ذكر مبني على أن المراد من الوجود هو الامر
 الاعتباري أما لو أراد به ما به التحقق فلا حاجة في القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب
 المساحة التي ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هناك شيء واحد موجود هو الماهية
 المتحققة وذلك الشيء كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق
 عليه بالمواطأة أيضا بلا مساححة (قوله ولا شك الخ) أقول اذا عرفت ما سبق آتفا
 كان الاولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ زيادة
 ما يدل على الجواز فان ارادة ما هو مبدأ الآثار أعني ما به التحقق من الوجود لا يوجب
 القول بعينية الماهية اذ من المبردين من الوجود هذا المعنى من يقول زيادته عليها كما
 لا يخفى على من تتبع كتب القوم قدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشيء الخ) حاصله
 أنه اذا قيل للانسان مثلا وجود في الخارج ووجود في الذهن كان اضافة هذين الوجودين
 اليه على سبيل الحقيقة لا الجواز بخلاف ما اذا قيل له وجود في الخط ووجود في اللفظ
 فان اضافتهما اليه على سبيل الجواز اذ ليس الموجود حينئذ ذات الانسان وحقيقته
 بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ما ذكر مبني على أن الموجود
 في الذهن هو ذات الشيء لا شبهه فافهم (قوله بل الموجود في اللفظ الخ) في الكلام لف

(الاسم و) في الخط (صورته) المرفومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان (والدليل على) الوجود (الذهني) مع أن كون العلم سواء بما لا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث انه موجود عيني في حد ذاته لا من حيث انه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فانه بهذه الحشية الاخيرة هو الوجود اللفظي المجازي وكذا الحال في قوله أوالى النقش الموضوع الخ فانه بحشية انه نقش اللفظ وجود خطي مجازي اذا عرفت هذا عرفت انه لا حاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لان كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للصنف في شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحشية كما اذا اعتبرت في الموجودات التى هى الالتقاط أو النقوش فتدبر فانه دقيق جدا ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فلنظي دلالة على اللفظي واللفظي على الذهني وللذهني على العيني لكن الدلالة الاخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والائتمصاص اذ بأى لفظ عبر عن السماء مثلا فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود في الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخرى فوضعيتان يختلف في واحدة منهما الدال وفي أخرى الدال والمدلول فان قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها في الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أوجب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت المحدث للعالم الموجود في الخارج كذا حرره المصنف في شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغيره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففي صورة التغير الذاتي كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما في صورة التغير الاعتباري فصورة المدلول الحاصلة

تحقق له في الاعيان أو بجاله ذلك مقتضيا لثبوت أمر في الذهن ظاهر حتى يجري مجرى الضروريات (أنا نتعلل ما لا يثبت له في الخارج اذ نتحكم على الممتنعات) في الخارج والحكم على الشيء لا سيما إذا كان حكما (ايجابا) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضى تعقله (ونجد) أيضا (من المفهومات) مفهوما (كليا) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم هو التعقل (و) نجد (من) القضايا (قضية) حقيقية (لا وجود لموضوعها في الخارج أصلا كقولنا كل عنقا حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا

(قوله مقتضيا لثبوت الخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهني لجواز أن يكون ذلك الامر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهني اهـ منه (قوله حتى يجري الخ) وحينئذ لا حاجة الى الدليل عليه اهـ منه (قوله اذ نتحكم على الممتنع الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لاحكم في السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا يثبت له اهـ منه «مد ظله»

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا يجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التباين الاعتباري موجود بينهما كما سيأتي في بحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبني على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للعاني الذهنية لا الاعيان الخارجية والا فلا حاجة الى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر في الذهن الخ) أقول لا شك أن العقلة عند ادراكها للشيء يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذي لم يكن حاصلًا لها قبل حصولها في الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هي إضافة المدركة الى الشيء المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر في الذهن ضروريًا حتى يتم المدعى أمضى ثبوت الوجود الذهني بل الضروري هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمنبثق لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نتحكم على الممتنع ايجابا الخ) عدل عن عبارة الجمهور

كل جسم حادث والقضية لا بد فيها من تصور موضوعها (فالتعقل) والفهم
والتمييز عند العقل (ان كان بالحصول) للتعقل (في الذهن فذاك) المطلوب (والا)
يكن محصوره فيه (فلا محالة يقتضى) التعقل (اضافة) وتعلقا (بين العاقل
والمعقول ولا تعقل) أى لا تصور الاضافة (الى النفي) والعدم (الصرف واذ
ليس الثبوت) والوجود للمضاف اليه (فى الخارج) كما فى الامثلة المذكورة (فـ) سكان
فى العقل (وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهني وفيه أن الاضافة انما تتوقف
على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل
الشج ولا تتوقف على وجوده لاحار جاوهو ظاهر كما فى الصورة المذكورة ولا

حيث قالوا اذ تحكم على الممتنع بأم ثبوتى الى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من
أنه ان أريد الثبوت فى الخارج فحال أو فى الذهن فصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت
فى الجملة وكونه منه محصورا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم أن يراد أحدهما على التبيين
حتى يلزم شئ مما ذكر (قوله والفهم والتمييز عند العقل الخ) اشارة الى الجواب عما
أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الايراد أنه إما أن يراد من تعقل ما لا ثبوت له فى الخارج
وجوده فى الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيد يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ
حاصل المتن أن الدليل على الوجود انهى هو وجود ما لا ثبوت له فى الخارج فى الذهن
الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لا يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون
ذلك بالاضافة التى يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم
أنه لا يوجب الوجود فيه اذ التميز يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول الخ أى لا تصور الاضافة
الى النفي الخ هذا ممنوع بناء على ما قرناه فى رسالتنا الجديدة من غايز أشياء فى مرتبة
ذاتها وحدها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يعلمون طور ما نحن فيه
ولنا ترى المصنف أبطله فى شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول
الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف
بالمطلوب أهى الوجود فى الذهن فى الجملة وان أريد به تميزه عنده عادا الكلام بأنه يقتضى

ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا فان قيل لو كان التعقل بوجود
 المتعقل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود
 الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له (وهو وجود
 غير متصل) اذ لك الشيء (لا يقتضى الاتصاف) وانما المقتضى لذلك الاصل
 الذي يترتب عليه الاكثار (كل مؤمن ينصوّر الكفر) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك
 (فلا يوجب) الوجود الذهني (اتصاف الذهن بالاعراض) المتصورة (حتى)
 يوجب الاتصاف (المتضادات) الممتنع بديهية كالحرارة والبرودة المنصورتين
 وقوله (ولا وجود الممتنع في الخارج) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن
 بالاعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله
 (لكون الذهني فيه) أى في الخارج (كالماء في البيت) بواسطة الكوز مثلا
 فكما أن البيت ظرف الماء لان ظرف الطرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهني
 بواسطة الذهن وجه المنفى وأما وجه النفي فهو أن الوجود الذهني وجود ظلي غير
 أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

لإضافة الخ قد بره ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التي لا وجود
 لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها
 كالثلث الاقلاطونية وكالمثلث المعلقة التي يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض
 المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارسام صور الكائنات في العقل الفعال فلما قلنا
 في الممتنعات والمعدومات ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها في الخارج وكذا بالعقل
 الفعال هي أياها اذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله أياها
 وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في انعقل في رسم الصورة

الخلافاً في الوجود الذهني باللفظي فإن الكل متفق في الصورة الآن القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذى الصورة ولا اختلاف الابلجمل والنافين له لا يقولون به وانما هي عندهم مثاله (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شئ وموجود وبالعكس (و) المعقول (من) (العدم) ليس (الا تنفى) فكل ما هو معدوم فهو منق وبالعكس وكما أن المنق ليس

في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني (قوله فان الكل متفق في الصورة الخ) أقول لا خفاء في أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهني والفلاسفة القائلين به خلاف معنوي مبني على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعنى الصورة الحاصلة في الذهن وان المتكلمين جعلوه اضافة أوصفة ذات اعانة ولم يقولوا بالصورة مطلقا في الذهن نعم اختلفت الفلاسفة في أن الصورة الحاصلة في الذهن هل هي عين ذى الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشيع والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهني والخلاف بينهما يرجع في الحقيقة الى أن الوجود الذهني هل هو وجود حقيقي اذى الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالي له كما هو عند أهل الشيع وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فتذكر والذي ساق الشارح «مد ظله» الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرا حاصله ما ذكر الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن ذلك اراد على القائلين بالوجود الذهني مطلقا وليس كذلك كما هو واضح فتدبره فله من بدائعنا وودائعنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم انهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو ثابت وشئ أم لا وفي أنه هل بين الوجود والمعدوم واسطة أم لا فالنازهة بحسب الاحتمالات أعنى اثبات الامرين أو نفيهما أو اثبات أحدهما ونفي الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه في الصدق أى كل شئ موجود وبالعكس لا بمعنى الاتحاد في

بشيء وثابت (ف) كذا (المعدوم ليس بشيء ولا ثابت) نعم المعدوم في الخارج يكون
عند الحكماء شيئا في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لا عندنا اذ لانقول به (و) كما أنه
لا واسطة بين الثابت والمنفى (لا واسطة بينه) أي المعدوم (وبين الموجود)
والنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجهور المتكلمين (ومنهم من أثبتهما)
بمعنى أنه عد المعدوم شيئا وثابتا لأنه أطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي
فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جما) فقال المعلوم ان لم يتحقق
في نفسه منفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون
في الاعيان فعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقر له
انقائها (و) منهم من أثبتهما (تقريبا) فن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم
يكن له ثبوت فعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فوجود أو بالتبعية
فواسطة ومن عد المعدوم شيئا فقط قال المعلوم ان لم يتحقق منفي وان تحقق فثابت
وحيثئذ إن كان له كون في الاعيان فوجود والا فعدوم (ويسمى الواسطة)

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفي الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة
مستهد بها دون قولنا السواد شيء (قوله والممازع مكابر الخ) فجعل الوجود أخص من
النبوت والنفي من العدم والموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة
واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا في شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع
بين الفرق لفظي فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوي الخ) هذا ليس منافيا لما مر آنفا من
أن النزاع بين الفرق واجع الى اللفظ قليلا ثم قيل ان لفظ الشيء في اللغة حقيقة في
الموجود مجاز في غيره وقيل بمعنى المعلوم أي ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

بين الوجود والمعدوم (حالا) شبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه اذ لو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال (ولو عدم اتصاف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فإن العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود وإنما نقيضه اللا وجود وهذا أيضا محال (وردبأ) نا نختار أنه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لا^٢ (ن وجوده عينه) فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس أمرا زائدا عليه كالقدم

(قوله أو بما يصدق عليه الخ) والقول بأن الصحيح أى المفسر كما هو الواقع في شرح المقاصد لان الاتصاف انما هو بما يصدق عليه النقيض ليس بشئ لان العدم لا ما يصدق له الا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فافى شرح المقاصد انما هو من النسخ وأما على تقدير الواسطة فيكون النقيض ما يصدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما يصدق عليه بالمعنى الذى يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضا فلا حاجة الى التفسير اه منه (قوله وإنما نقيضه اللا وجود) واللا وجود وان كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذى هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذى هو نفس الوجود لا امتناع صدق نقيض الشئ على ذلك الشئ فاعرف هذا حتى لا تقع في شبه اه منه (قوله وهذا أيضا محال) لان اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجودا فافهم اه منه

(قوله بين الوجود والمعدوم الخ) ورسوموا الحال بأنه صفة للوجود لا تكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يغير عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم للوجود عن صفات المعدوم فانها معدومة لأحوال وقولهم لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم (قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك (و) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف
بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس بنقيض الوجود لان (نقيضه العدم لا المعدوم) ولو
أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالة فان كل صفة قائمة بشئ فرد

اللاوجود وهو عند الدافين للواسطة يساوى العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم
والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه
بنقيضه عند النافين لها وبأخص من نقيضه عند المثبتين والشئ كما يستحيل اتصافه
بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض في
شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما
الشارح « مدخله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين قدبره
(وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الوسطة أخص
من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه
فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أخص فانه لو أمكن الجواب عن
الاول كما يأتي قريبا بأن اتصافه بطريق الايجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن في
الثاني لانه اتصاف بطريق المواطأة أغنى أن الوجود حال ولا خفاء في بطلانه (ثم أقول)
انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الوجود والمعدوم كما
صرح به في شرح المقاصد لابين الوجود والعدم لانهم فسروا الوسطة بصفة ليست موجودة
ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان
الحال هو الوسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره
وهو بهي البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض
الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الوجود لا
الوجود فاندفع البحث وبطل ما سبق من الشارح هنا ومن المصنف في شرح المقاصد من
طريق التفسير والعطف قدبر جدا لكن بقي ههنا شئ يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضاً أن الوجود معدوم وذو لا وجود (قالوا) أى الذين عسّدوا المعدوم شيئاً وثابتنا (المعدومات متميزة) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز بدون الشبوت) لأن التميز لا يتصور إلا بالاشارة وهى تقتضى ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفي الصرف وأيضاً قالوا انها ممكنة لأن كلاً من فى المعدومات الممكنة (و) كل ممكن ثابت لان (الامكان) وصف (نبوتى) والالم يكن الممكن بمكان العدم الفرق بين امكانه لا أى امكانه منفى ولا امكان له أى سلب الامكان عنه لان المنفى

(قوله كالسواد الخ) فان قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلا لان اتصاف الوجود بالعدم يقتضى أن لا يكون الموجود موجودا واتصاف الجسم بمثل ما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبنى على أن المعدوم فى نفسه معدوم بالنسبة الى شئ وليس كذلك كما لا يخفى اه منه

الجديدة (قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ) وههنا كلام فصلناه فى رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم ان أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع سلب الشئ عن نفسه وان أريد انه ذو شئ منتف عنه الجسمية فصدقه مسلم لكن لانسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوما بمعنى انه ذو شئ نفي من ذلك الشئ الوجود بل اللازم هو كونه معدوما بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء فى بطلانه لا أظنك فى ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين امكانه لا الخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه فى كتب القوم وحاصله أنه اذا لم يكن الامكان وصفا نبوتيا بل كان متفيا فى نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشئ لا امكان له وبين أن يقال امكان ذلك الشئ منفى فى نفسه لانه حينئذ يكون مؤدى العبارتين سلب

في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء وما رأيت من نسخ المتن هكذا (الفرق بين امكانه
لاولا امكان له) يعنى أن الفرق بين ثبوت الامكان للشيء وان لم يكن موجودا في
نفسه وسلبه عنه ثابت والالم يكن الممكن ممكنا فلا بد أن يكون الامكان وان كان
أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيًا لم يكن بين ثبوت الامكان للشيء وسلبه
عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه غير
موجود **كونه منفيًا** (ثبت موصوفه) لأن اتصاف غير الثابت بالثابت

(قوله يعنى أن الفرق الخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان
ونفسه الا أنه وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين
الامكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحا والا
لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لانهما اه منه
(قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا في نفسه وان كان ثبوتيا
لمكان الفرق اه منه

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الوصف اذا كان منفيًا في حد ذاته يكون
منفيًا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن
الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشيء منفي فهو غير له أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان
عنه هذا (قوله وما رأيت من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافقة
لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتى بدلية الفرق بين هاتين القضيتين بأن الشيء
الذى لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال في حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال في حقه
امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتى اذ لو كان منفيًا كان مؤدى الثانية
راجعا الى الاول ولم يبق بينهما فرق لما سبق آتفا وصحت كلتاها في حق ذلك الشيء بلا
فرق وليس كذلك فتأمل فله تعبرر أليق بسوق الكلام وأنسب بما في كتب القوم في هذا
المقام (قوله يعنى أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعنى
أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشيء منفيًا وبين نفي الامكان عنه ثابت الخ فان هذا

محال ضرورة (فلنسا) ان أريد أن (التميز) يقتضى الثبوت في الخارج
 ممنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و (انما هو عند العقل والانتقاص
 بالمتنوعات) كشرىك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في
 حيزين لتمييز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعاً
 (و) انتقض أيضاً (المركبات الخيالية) فانها متمايزة وممكنة أيضاً مع أنها غير ثابتة
 وفافا وان أريد في الذهن فلا يفيد (وأن الفسوق بين نفي الامكان) عن شئ
 (والامكان المنفي) في نفسه (على تقدير كونه منفي) غير ثابت في الخارج
 أصلاً بل بمجرد اعتبار العقل (ثابت أيضاً) كالفرق على تقدير كونه ثبوتياً فان
 معنى امكانه لأنه متصف بصفة غير ثبوتية هي الامكان ومعنى لا امكان له سلب تلك

(قوله فلا يفيد) لان كلامنا في المعدوم المطلق ولو كان موجوداً في الذهن يكون
 الامتياز للموجود للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً مع أنه من حيث انه معدوم
 والا كان ثابتاً لذات المعدوم اه منه (قوله في نفسه) لان الامكان
 ليس بموجود في نفسه اتفاقاً لكنهم اختلفوا في انه أهو غير ثابت أيضاً أم لا فالمراد
 بقوله على تقدير كونه منفي على تقدير كونه غير ثابت أصلاً كما تقول وبقوله المنفي في
 نفسه عدم وجوده في نفسه المجامع للمذهبين اه منه

هو المقصود من قضية امكانه لاثبات الامكان للشئ كما يرشدك اليه ما يأتي في الجواب
 أعنى قوله وان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي الخ على ما لا يخفى على اللبيب
 العارف بالاساليب (قوله وان أريد في الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الإشارة الى
 منع حصر التميز في الخارج والذهن بالمتعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتمييز في المرتبة وحد
 الذات وان أبطله المصنف في مواضع فتدبر (قال والامكان المنفي الخ) أى الحكم بكون امكان
 الشئ منفياً فإنه المقصود من امكانه لا كما سبق على أهله لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتى سلب الامكان عن الممكن وقولكم
ثبوت شئ لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كيميائى الجسم وأما بمعنى الحمل على
الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد عمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين
ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من
الوجود والعدم قد يقع محمولا) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم (وقد
يقع رابطة) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا ويعدم شاعرا أو
يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان والمكان وفي الاعيان أو الازدهان ثم الجدل قد
يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفاءه

يكن لقوله على تقدير كونه منقبا معنى أصلا فتفطن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتى الخ)
حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفى في نفسه منفى بالنسبة الى كل شئ اذ لا
فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة
اثباتها لبعض دون سلبها فالبحر يصح في حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر
يصح اثبات العمى له وان كان لا أى مقبلا لاسلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماء منفى
يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احدهما صادقة والاخرى
كاذبة في حقه ثابت مع أنه وصف منفى فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احدهما
وكذب الاخرى في حقه ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا
ثبوتيا فتصبر جدا (قوله كما في وجود زيد الخ) هذا وان كان العبارة التي عبر بها
المصنف في شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان الخ
أو يقول فيما سبق كما في الانسان موجود والمعناه معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق

عنه (ويقتصر الحمل الإيجابي الى اتحاد الطرفين) ذاتا و (هوية) بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو عينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول (ليصح) الحكم بأن هذا ذلك للقطع بأن هذا لا يصح في الموجودين المتمايزين ذاتا (و) الى (تغايرهما مفهوما) بمعنى أن يكون مفهوم عنوان الموضوع مغاير المفهوم المحمول (ليفيد) فائدة يعتد بها وهي أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض والسماء سماء ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا أي صدقا وحقا وقد يكون فاسدا أي كذبا وباطلا (و) ليس صدق الحكم وصحته مطابقة لما في الأعيان إذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج ولا بمطابقته لما في الذهن لأنه قد يرسم فيه الأحكام الغير المطابقة للواقع بل (صدقه يكون

أسد توافق لكل الأمر في ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج الخ) أشار بهذا الى جواب ما يقال ان المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد في الوجود الخارجي قرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الأعم من ذلك ليتناول أمثال هذا لم يستقم إذ لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود والذهني إذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر (قوله ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم فكذلك لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم فيكون تماضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف وحاصل الجواب أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شيء من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما في نفس الامر) والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات (ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه) أى في حد ذاته وبالنظر اليه (مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك)

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات ولا شئئية له في الاعميان كالمعدومات سيما الممتنعات فاجواب اجمالاً أنا سلم قطعاً أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة ولم يتمكن من تلميع التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك العقول لامن حيث خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر بل وبإخراج أيضاً عند من يجعله أعم مما في الاعميان وأما من حيث تلك الخصوصية هي المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمساواة بل وقع وما في نفس الامر سيما في المعدومات حصول الابهت العقل وكان عند الحكماء على صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة في العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا في بعض رسائلنا ان الكون في نفس الامر هو الكون في مرتبة الشئ وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه ذلكون في الاعميان أو الكون في الادهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كاجتماع النقيضين فله متقرر في حد ذاته وان لم يكن له كون في الاعميان وهو ظاهر ولا كون في الادهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مراداً لما في الاعميان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما في الاعميان كما سبق أنفاً فيساق ما في نفس الامر فإيتاءه لجداً فانه يتحمل به كثير من الشبهات

(فصل) في الماهية آخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنهما من حيث لهما صالحة لمعرفة واحدة أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ماهوفان (ماهية الشيء ما به يجب ان السؤال بما هو) كما أن الكمية

* (قوله فصل في الماهية الخ) * قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على الشخص أو الوجود الخارجى وقد يطلق الذات على ما صدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أو مفارقة انتهى فان قيل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لان الامور العامة كما سبق هي الاحوال والعوارض التي لا تخص بواحد من أقسام الوجود ومن البين أن ماهية الشيء ليست من عوارضه كما صرح به آنفا قلت المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها الصادق على ما صدقاتها ويرجع الى كون الشيء ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشيء وعينه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في بحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لانفسها فباطل قطعاً ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكورة أكثرها في هذا الباب على حدة (قوله آخر مباحثها الخ) أى مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما (قوله عن السؤال بما هو الخ) أى الذى هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتماداً على أنه المتعارف واختراعا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهوم للدور وان كان تفسيراً لفظياً كذا قيل (قوله كما أن الكمية الخ) أقول ذكر هذا التنظير في كلامهم للإشارة الى أن الراجح كون لفظها مأخوذاً عن ماهو الذى هو للاستفهام والافلا بعد فى أن يكون مأخوذاً عن ما الموصوفة ولفظة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعنى قولهم بأنه الشيء هو هو فتدبر ولعل المصنف للإشارة الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبهه أن يكون هذا تحديداً اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الا خبر بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به يكون الشيء

ما به يجب أن يسأل بكم (و) هي (قد تؤخذ بشرط شيء) أى المقارنة
للعوارض (قسمى المخالطة) نخلطها مع العوارض (ولا خفاء في وجودها)
فان وجود الأشخاص في الخارج بين كز يد وعمر ومن أفراد الانسان (و) قد

(قوله قد تؤخذ الخ) وانما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن
يكون واحدا من تلك الاقسام فيسلم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بخلاف قد تؤخذ فانه
بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

ذلك الشيء ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست يجعل الجاعل كما صرح به في شرح
المقاصد لئلا على تقدير كونها يجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشيء ذلك فينتقض
به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل مابتأثيره وجعله يكون الشيء
الشيء والماهية مابتنفسه يكون الشيء نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من
الشيء هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا جحر في تحلل الباء بهما وأيضا
الضميران المرفوعان البارزان للشيء لا مرجع الضمير المجرور والافسدا لاستلزامه الانقلاب
ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثاني خبر الشيء أو خبر الشيء والثاني تأكيد له ولذا قد
يقتصر على أحدهما والخاص أن الماهية ما يصح الاقوى في نحو قولنا الماء ماء والجحر جحر
وهكذا والفاعل ما يصح الحمل الثانوى في نحو قولنا الماء موجود والجحر موجود الى
غير ذلك فتفطنه فان ما ذكر دقاتي خلت عنها عبارات القوم (قوله أى المقارنة
للعوارض الخ) تفسير للشيء باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشيء العوارض أولا
باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الاول ظاهر تفسير اللاحق فيما يأتى
بقوله أى الخلوع العوارض دون الخلوع من مقارنة العوارض فافهم وحينئذ لاوفق بالوجهين
أن يقال في الثالثة أولا بشرط نئ ولا لاشئ أو بترك لفظ نئ ليعم المضاف اليه المقدر الشيء
واللاشئ كليهما لكن الامر فيه سهل فتدبر (قوله فنسمى الخ) أى الماهية المأخوذة
بشرط شيء (قوله نخلطها مع العوارض الخ) أى نخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط
شيء أيضا كما في شرح المقاصد لاعتبار شرط الشيء في مفهومها فتأمل ثم لا يخفى أن
المخالطة على هذا التقدير تكون عبارة عن الماهية المقارنة للعوارض لاعتبار المجموع

تؤخذ (بشرط لاشئ) أى الخلو عن العوارض والواحق (ويسمى المجردة)
لتجردها عنها (ولا توجد فى الأذهان فضلا عن الاعيان) لان الوجود فى الذهن
سواء اطلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فان السكون فى الذهن من
العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشيئ قسمين أحدهما عارض الوجود
والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشيئ
بشرط الوجود الخارجى كالسواد للجبش والثانى ما يعرض بشرط الوجود الذهني كالكلية
والجزئية وعارض الماهية ما لا يشترط بشرط منهما بل يعم كازواجه للاربعة فعلى هذا
لا يكون الوجود شيأ من الاقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشيئ لنفسه وعدم عموم أحد
الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد ان يخل بروجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد
الوجودين لم تخل عن عارض ما قطعاً ففهم اهـ منه

المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست
حين الأشخاص كالتى سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فحينئذ يكون ما صنعه
الشراح «مدظله» بقوله فان وجود الأشخاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى
شرح المقاصد بقوله ولاخفا- فى وجودها كزيد وعمر وغيرهما من أفراد ماهية الانسان
الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مدظله» معارة المخلوطة للأشخاص والظاهر من كاف
التشيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة
هى الافراد تدبر (قوله لتجردها عنها الخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح
المقاصد لاعتبار شرط الاشئ فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو
الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من
العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان السكون فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيد الشيء بأن يعتبره عارضا ويلاحظه والشئ الذي نفرضه موجودا في
الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضا له وأما
الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء إلا بعد تصوره فلا نك إذا تصورتها

(قوله بأن يعتبره عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضا له
أصلا وإنما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشئ بل المراد أن الامر
الذهني كان في الذهن بحيث لولا خطه الذهن ثابتا ولا حظ له ذلك العارض يحصل في
الذهن أن ذلك العارض عارض له في الذهن اهـ منه

قيد العوارض بالخارجية جواز وجود المجردة في الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الايمان وبالذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع
وجودها في الخارج أيضا اذ كون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى
محض نظر كما في شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى
لا يقتضي سبق حصول الامور في الايمان على حقوقها بل أعم من أن يكون قل الحقوق
أو بالحقوق فتأمل ومنهم من بين وجودها في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية
فقال لا معنى للأخوذة بشرط لانه سوى ما يعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون
في الذهن وان كانت في نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل
مجردا عنها في نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها
ممتعا في الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لا ما يعتبره كذلك أعم من
أن يكون مطابقا أولا والالجاز وجودها في الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض
واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا في شرح المقاصد ثم انه بين وجه آخر من ذلك
المبين على وجودها في الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله
وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى في الاذهان والاعيان (قوله إلا بعد تصوره الخ) أى
بعد وجوده في الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (و) قد تؤخذ (لا بشرط شيء) من مقارنة العوارض والتجرد عنها (وهي أعسم من المخلوطة)

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطابق (قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجردها والحكم عليها من حيث وجودها في الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقي هنا شيء وهو أن الماهية الحثائية بالحيثيتين المذكورتين إذا حكم عليها باستحالة وجودها يمنع اعتبار حيثية التجرد والوجود في الذهن معافيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار احدهما فإن اعتبرنا الأولى امتنع الحكم عليها مطلقا وإن اعتبرنا الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فإن قيل فليعتبر حيثية الوجود في الذهن في المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد في المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ إلى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لا ممتنع الحكم على شيء بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغرض فالتحقيق الذي يندفع به الاشكال بخلافه هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرها ولا اشكال فيه لأن الحكم على الشيء بما هو لاخر إنما يمتنع إذا كانا متغايرين من كل الوجود وأما إذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لأن أحدهما عنوان على الآخر ومرة له والمعنويون وإن كان غير العنوان بالحمل الأولى فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للعنوان من حيث اتحاد به ويجوز أن يكون المعنويون موجودا في الذهن مع استحالة وجود المعنوي في الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه في بحث اتحاد العلم

والجردة لصدقتها عليهم ما ضرورة صدق المطلق على المقيد (فتوجد) الماهية لا بشرط في الخارج (لكونها نفسها) أى نفس الخلوة في الخارج (لاجزائها) فيه (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيد او غير او غيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي هي الشخص والا لصدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب

والمعلوم في رسالتنا الجديدة فتقطنه فانه مما كثر فيه الاقويل (قوله لصدقتها عليهما الخ) أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ والا مشروط به متنافيان لان التنافي بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق نعم بين الخلوة والجردة تناف في الصدق أيضا (قال لاجزائها منها الخ) يعنى أن وجود المطلقة مبنى على أنها نفس الخلوة في الخارج لاعلى أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ) (أقول) قد تبين المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبنى على أن الخلوة هي مجموع المنظم والمنضم اليه الذى هو عبارة عن الافراد كما سيبأتى التيسر به ومن المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرد المركب من الجسم والاعراض في الخارج وأيضا قوله كالمصنف في شرح المقامه وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزء في الخارج من الخلوة كزيد يكون بوجود الانسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود انسان مطلق عن العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ماصدقه لامع قيد الاخلاق كما مرث الاشارة اليه وذلك موجود في ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لانسلم حينئذ قوله وليس في الخارج الخ لما مر آنفا فالظاهر أن الخلوة هي المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق

الوجود لكل عليه (وانما ذاك) التمايز بين المطلق والمقيد (في العقل) دون الخارج (ثم اذا اعتبرت) المأخوذة لا بشرط شئ (معروضة للكل) المنطقي (فهو) أى المعنوية كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو (الكلى الطبيعي وانما يوجد منه المعروض) يعنى المباشرة المعروضة للكل (دون) الكلى (العارض) لها المنافى للشخص اللازم للوجود الخارجى فان قيل كان ينبغى أن لا يوجد المعروض أيضا لأن الكلى العارض له ينافى ذلك قلنا انما يوجد (مجردا عن العوارض) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانما عوارض ذهنية مانعة من الوجود لما اشتر من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج معناه

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة فى الخارج لاجزؤها فيه لعدم تمايزها فى الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله فى العقل الخ) أى حسب الفهوم كما مر (قوله دون الخارج الخ) أى بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان الواجب حينئذ أن يتولا وليس فى الخارج انسان مطلق وأخر مقيد بالخصوصية التى الخ فتأمل فان قلت لو كانت المخلوطة جزءا للفرد فى الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه لم يصح ما يأتى واشتر من أن المخلوطة هى الافراد فى الخارج وكان ينبغى أن لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلا كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه صحيح (قلت) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند ما يقال الماهية قد تكون جزءا ومادة للشخص متقدمة عليه فى الوجودين وقد يراد به الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذى ترتفع به الشبهة ما سنقصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال ان المأخوذة لا بشرط يمنع أن يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولا شئ من الكلى بوجوده فيه لان الوجود فيه يستلزم الشخص المناق الكلية وتنافى اللوازم دليل

أن ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه إنما هو عند عروض الشخص فالوجود حقيقة هي المخلوطة (وهي الافراد) وتأتي الضمير اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منها أعني الكلّي العقلي ثم ما ذكر من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور (وقد يقال) والقائل ابن سينا (الماهية بشرط

تنافي المتزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لا بشرط ليس كلياً طبيعياً بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلّي المنطقي والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض الشخصية وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له في الخارج وهذا هو معنى ما اشتهر بينهم من أن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج هذا خلاصة ما في شرح المقاصد إذا جمعت هذا فلا يوفق به أن يكون نسخة هذا المتن هكذا وإنما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنا بالعوارض أو أنما يوجد منه المعروض دون العارض مجرداً عنه لا ما وقع عليه الشارح «مد ظله» فتأمل (قوله فالوجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد) هذا هو الذي يصرح بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب (فإن قلت) لم لا يجوز أن تكون عبارة عن المقيدة المقترنة بالعوارض لا المجموع وتكون هي في الذهن جزءاً من الفرد المركب وفي الخارج عينه (قلت) كون الشيء جزءاً من آخر في الذهن وعينه في الخارج إنما يتصور إذا كان الأول معتبراً مطلقاً والآخر مقيداً كالإنسان المطلق والإنسان المقيد بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا يحصى إلا بأن يقال إن المخلوطة هي المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هي الماهية المقترنة كالمخلوطة لكن قولهم الآتي إن الماهية بالمعنى الآتي جزء من الفرد في الوجودين يتناقض الثاني فتعين الأول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر في شرح المقاصد أنه قال الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

لاشئ بمعنى أنه يزيد عليها كل ما يقارنها) أى يعتبر الامور المنظمة اليها زائدة عليها
 (فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأ (للشخص) أى المجموع المركب من
 الماهية وما يقارنها (متقدمة عليه فى الوجودين) الخارجى والذهنى ضرورة
 امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح جملة على
 الشخص لانتهاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط
 أن لا يكون معه النطق كان جزأ ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا
 يحمل عليه واذا أخذناه بشرط أن يكون معه النطق كان نوعا واذا أخذناه لا بشرط
 أن يكون معه شئ كان له جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغير بينه وبين ما يقارنه وأن
 يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين ولا يحمل

(قوله فى الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا فى أن الكل موجود فى الخارج أو لا بل الموجود فيه هو
 الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر فى الثانى اه منه

كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل
 جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ)
 هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومعناه على ما سبق آتفا هو أنه أخذنا
 الحيوان وحده بحيث لو افترق به النطق كان النطق زائدا عليه وصار المجموع مركبا
 من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولا على ذلك المجموع بل كان جزأ ومادة له
 ثم قل المصنف ما حاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده
 هو أن لا يقارنه شئ أصلا زائدا كان أو غيره وحيث أن يكون القول بكونه جزأ متضمنا
 الى ما هو زائد عليه تافضا الا أن يقال ان المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح
 به أبو على فى بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس
 والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شئ أخص الحيوان المأخوذ بشرط الناطق
 مثلا وأجب بأنه تسامح مبنى على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

عليه والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه (ثم) الماهية إما بسيطة

فيه تأمل والتحقيق ما ذكره انشاء الله تعالى (قوله والثالث جنس له محمول الخ) قال المصنف وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ إذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف ما في الشرح نوع مخالفة فتأمل ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف في شرح المقاصد عن ابن سينا بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لا وحده مع تجوز أن يقارنه غير وأن لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للقولية على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يحصل بما يضاف اليه فينتسب به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء المختلفة فيكون بهذا الاعتبار جنسا والمضاف اليه الذي حصله وجعلها أحدها فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فبعمله أحد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا إذا أخذ الحيوان بشرط أن لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مائة وإذا أخذ بشرط أن لا يكون معه الناطق متحصلا ومتحصلا به كان نوعا وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزءا لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة وإنما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لابد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان في الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو علي في الشفاء ونقصه المحقق في شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله
 ان فيه مواضع بحث وانا قد أشرنا الى بعضها فيما سبق فليست اذنا تمهد هذا فاعلم أن
 ما سبق أوائل الفصل هي الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس
 فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ما مشهور وهي أن الماهية المأخوذة بشرط
 لا شيء هي ما يتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شيء اعتبر ذلك الشيء خارجا عنه غير
 داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزءا منه
 ومادق له والماهية المأخوذة بشرط شيء بقرينة تقابلها بما سبق ما يتصور معناها لا وحده
 بحيث لو قارنها شيء اعتبر داخلها فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال
 المقارنة والمأخوذة لا بشرط شيء ما يتصور معناها لا وحده بحيث لو قارنها شيء لم يعتبر
 دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون معهما محتملا للقوالب على المجموع حال المقارنة
 فالحيون اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزءا للركب الذي هو الانسان مثلا واذا اعتبر
 بالمعنى الثاني يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا
 على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة في الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح
 تكون الماهية المأخوذة بشرط شيء السمة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية
 وما يقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ما سبق من الاعتراض ومن غير احتياج
 الى ما سبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شيء مسامحة
 مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم في الماهية
 بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون
 الماهية لا بشرط شيء أغنى المطلقه مهمة محتملة للقوالب ومن هذه الحيثية
 تكون جنسا أو عرضا عاما لا عيننا لما صدقاتها ولا جزءا منها وان كانت من حيث
 الصدق لا تخلو من أن تكون جزءا أو عينها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية
 ومن حيث الصدق أهم منها فظهر ان جعل غير الماهية من أقسام هذه الماهية انما
 هو من حيث الصدق فعلى قول المصنف في شرح المقاصد ان معنى ذلك على ما مر من
 كون الاول أعم من الثاني هو أنه كذلك بحسب الصدق لا بالمفهوم فالمأخوذ لا بشرط
 أن يكون معه شيء انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث
 يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فليعتبر فيه هو صلاحية تغايره

لأجزء لها كالنقطة وإماما مركبة تقابلها كالجسم (ولاخفاء في وجود الماهية المركبة) ويلزم منه وجود البسيطة (ولا بد من انتهائها إلى البسيطة) لأن الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناه أو غير متناه من غير أن يؤجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يؤجد متعدد لا يكون فيه أحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هنالك عدة يعتبرها العقل أمرا واحدا وإن لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر (واحتياج بعض الأجزاء إلى بعض في المركب الحقيقي ضروري) إذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منها

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التباين فقط أو الاتحاد فقط كان الأول جزأ والثاني زورا لاجتناب وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق قتأمله ثم لا يخفى أنه استبان من جميع ما سبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت إلى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها في الحقيقة يكون المقسم اعتبارا ل ماهية فاندفع ما عاظنا به بعض من ظهر بزي أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية إلى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة فتفطن (قوله لأجزاء لها) أي في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به إلى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايقين بأن يؤخذ البسيط بمعنى ما لا جزء له بالقياس إلى ما تركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس إلى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لا مع من صدقهما على شيء كأن يكون بسيطا بالقياس إلى شيء مركبا بالقياس إلى آخره فتدبر (قال ولا خفاء) أي وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لأن الواحد مبدأ المتعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ ويرد عليه أنا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لا بد

ماهية واحدة وحدة حقيقية - ثم الاحتياج فيما بين الجزأين قد يكون من جانب واحد كالركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بهما من الصور المعدنية والنباتية أو الحيوانية إذا الصورة تحتاج إلى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيمولي والصورة فتحتاج الهيمولي إلى الصورة من حيث أن بقاء الهيمولي بالصورة والصورة إلى الهيمولي من حيث أن تشخصها بالهيمولي كذا قالوا (بخلاف) المركب (الاعتباري) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم قطعاً قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء العروض المتعدد إلى المعرض الواحد لكن لا يلزم الانتهاء إلى البسيط بمعنى ألا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعرض الواحد مركباً نعم يلزم كون العارض بسيطاً بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو عدي كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعرض كما في شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلي إلى البسيط بأنه لو لم ينته إليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فإن معنى المركب العقلي هو مالا يكون غايته أجزاءه لا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولاً بأجزائه فالأولى اثبات البسيطة أيضاً بالضرورة فتدبر (قوله وحدة حقيقية الخ) للقطع بأنه لا يحصل من الجبر الموضوع بحسب الإنسان مثلاً واحد حقيقي (قوله من الجانبين) أى لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) إشارة إلى أن مبناه على قواعدهم التي لا يتم أكثرها كما سيأتي بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لا يخلو ما أن يراد به الاحتياج فيما بين الأجزاء مطلقاً فاحتياج الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري إلى المواد ضروري أيضاً فلا فرق بينه وبين الحقيقي وما أن يراد الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية فذلك ليس بل لازم في المركب الحقيقي كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التي سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المراد هو الاحتياج بين الأجزاء الموجودة والصورة

لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت
 الهيئة جزءاً من العسكر لم يكن العسكر أمراً موجوداً في الخارج لأن ما جزؤه
 عدى فهو عدى قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا في الماهيات
 الممكنة أهى يجعل الجاعل أم لا وفي تخير يهذه المسئلة أقوال وما اختاره
 المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في أن احتياج
 الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فن قال بمجعولية الماهية
 أراد أنها تعرض للماهية في الجملة أعنى الماهية بشرط شئ ومرجعها الى الهوية
 (ومن خالف في مجعولية الماهية) وقال انها ليست بمجعولة (أراد أنها) أى
 المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كنهاى الاجسام) فانه ليس

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود
 دون الماهية فان الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو
 الماهية بشرط شئ أعنى الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من
 حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعاً الى اللفظ اه منه
 «مد ظله علينا»

الاجتماعية في المركب الاعتبارى ليست بموجودة في الخارج فان قيل فعلى هذا يكون
 مثل الترابق والسكنجبين مركباً حقيقياً ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة في نفس الامر
 تكون مبدءاً للادراك وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مسلم ان كانت الصورة
 جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل
 الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل
 تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للانسان
 أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان أو مختلفة كاسابقية وعدم
 المسبوقية للادول (قوله ان المراد من المجعولية الخ) قال صاحب الموافق ما حاصله

من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما (لا) من لوازم
 (الماهية كزوجية الأربعة) فانها من لوازم ماهية الأربعة حتى اذا تصورنا أربعة
 ليست بزواج لم تكن أربعة (والا) يكن مراد المخالف ما ذكر لم يكن للخالف وجه
 (فان) (احتياج الممكن الى العلة ضرورى) فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا
 ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما فقال

ان المجموعية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على
 ما يعم الجزء أيضا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويته مطلقا
 والثانى من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ما ذكر يكون الخلاف
 لفظيا) أقول هذه المسئلة كما أشار اليه الشارح « مر ظله » بما اختلف فيها
 الافعال واضطربت فيها الكلمات بحيث لا تسكده تنضبط فذهب المتكلمون الى أن
 الماهيات بسيطة كانت أو مركبة يجعل الجاعل وجمهور الفلاسفة الى أنها ليست يجعل
 الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تصور التفرقة لوثبت
 أن تقرر المجموع غير مجموع التفرقات لكنه غير معقول كما قيل (أقول) يمكن أن يكون
 القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجموعية الاحتياج الى الغير سواء كان قاهلا أو جزافا فيثبت
 يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ما ذهبوا
 اليه بوجود أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل يمكن محتاج الى الفاعل لما
 سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان يجعل الجاعل لزم على تقدير عدم
 الجاعل أن لا يكون الانسان انسانا مثلا وهو محال فالجعول هو وجود الماهية أو
 اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الانسان ليس
 بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالة فانه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الوجود
 وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان أريد بطريق العدول
 بأن يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فانه

(فصل في التعيين) تعيين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته ليكون كل من هذه الأمور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعيين ولذا يصدق قولنا الكلّ ماهية وموجود واحد ولا يصدق أنّه متعين وإن كان التعيين أو المتعين مفهوما كليا

(قوله مشترك بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها إنما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم إليها تضاف هي إليه بخلاف التعيين فإن كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم إليه فكل فرد من أفراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وإنما يميز عنه بما يضاف إليه فيكون مشترك بينهما وبين غيره بخلاف أفراد التعيين فإنه لا يكون الشيء منها عين الآخر بحسب نفسه اه منه « مد ظله »

صنادير ترفع الجاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا في شرح المقاصد ولي فيه تأمل فليتأمل والثاني أن الوجود أو الانقسام ماهية من الماهيات في القول بجمعوليتهما اعتراف بجمعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظرون النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لانقياد الاكون الوجود بل انقسام الماهية به من الفاعل في الحقيقة يكون البراع على هذا أيضا لقطيا فتدبر (قوله مشترك بينه وبين غيره) أي بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فإن المراد من اشتراك تلك الأمور اما اشتراك كليها بين الاشياء فسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعيين كذلك فإنه أيضا كلي كما يصرح به قريبا واما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا في هذا الشيء غير الفرد الموجود في ذلك الشيء كما هو ظاهر اللهم الا أن يقال ان تعيين كل شيء نوع منحصر في فرد كذا أشار إليه المصنف في شرح المقاصد بخلاف تلك الأمور لكنه في حيز المنع فتأمل (قوله) ولذا يصدق قولنا الكلّي في النسخة التي في نظرنا بلام التعليل خلاف ما في نظرنا من نسخ شرح المقاصد فإنه بالكاف (أقول) في التعليل نظرفان عدم صدق قولنا الكلّي متعين لا يقتضي عدم اشتراك تعيين الشيء بينه وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الإشارة الى تغيره لتلك الأمور لا الى وجه

صادقاً على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على شخصات الأفراد
إذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلاً فان كلامهم متشخص في نفسه ومتميز عن غيره
و يصدق التعيين بدون التميز حيث لا تعبر بالمشاركة وبالعكس على غير الكلبات
كالأنواع المعتبر بها شراً كهذا في الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلاف في أن التعيين وجودي
أو عدمي حقيقي أو اعتباري فلا بد في تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه
الألفاظ فنقول (أفراد النوع) أعماً تمايز بعوارض ربما تنتهي (تلك العوارض

التيار فتدبر قالوا هو ما في شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبني
على أنهم يريدون من التعيين كون الشيء بحيث يصير ماذا من حملة على كتيرين
ومن التميز كون الشيء بحيث ينفرد عن مشاركاته فاعتبر في الأول كونه جزئياً سواء
كان مع اعتبار المشاركة أولاً وفي الثاني التمايز عن المشاركات سواء كان في الجزئي
أولاً (قوله في أن التعيين وجودي أو عدمي الخ) قد يقال أمر اعتباري لا تحقق له
في الأعيان إذ لو كان موجوداً في الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجب بأنه
إنما يلزم ذلك لو كانت التعيينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز إلى التعيين لم لا يجوز
أن تكون مخالفة للماهية متميزة بالذات وإنما تنشارك في لفظ التعيين أو في عرضي
لها هو مفهوم التعيين وأما حديث كون تعين التعيين نفسه فقد قيل أنه مدفوع بأن ذلك
الاتحاد إنما يصح في الأمور الاعتبارية كالحدوث ونحوه. وأما التعيين فهو من الأمور
الخارجية المعارضة للتعين في الخارج وتغاير العارض والمعرض الخارجيين ضروري
كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتي وقد يقال أنه وجودي لأنه جزء
المتعين إذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد
بأنه لم لا يجوز أن يكون المتعين هو نحو الإنسان المقيد بالعوارض الشخصية دون المجموع
ولسلم فهم لا يسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعيناً بل ما به التعيين

(الى ما يفيد الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية
 (فبعد تلخيص أن) المراد من (التعين والتشخص هو تلك الهاذية) الحاصلة
 بالعوارض (أو ما يفيدها) أى العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لا يقبل
 الشركة) أى أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أى للشركة (و) بعد تلخيص (أن
 المراد بـ) العدمى هو المعدوم أو العدم (المطلق أو) المضاف (المركب مع وجودى
 كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا أو غير المركب كعدم قبول الشركة
 (أو ما يدخل في مفهومه العدم) ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة (و) أن
 المراد من (الوجودى) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقا
 أو المضاف أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى ان العدمى عدى وإن
 اللاعى وجودى (و) بعد تلخيص (أن) المراد من (الحقيقى) ماله ثبوت فى
 نفس الامر (أى فى حد ذاته) من غير شائبة فرض وتقدير من العقل (و) أن
 المراد من (الاعتبارى) ما كان (بخلافه) أى مالا يتحقق له الاعتبار بحسب فرض
 العقل (لا يشبهه أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى) فلا خفاء فى أن
 العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم
 قبوله لها عدميان (و) أيضا (لا يشبهه) عليك (أنه) أى التعين لا يحصل بانضمام

(قوله الى ما يفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة (قوله
 وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أى العوارض نفسها) تفسير ما لا تقسم
 صميم المفعول فانه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد انما للتصريح
 بعده بالمفيد القريب أعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة قدبر (قوله أى أن
 يشترك فيه) أى معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمنع أن لا يشترك فيه أفراد
 أى يمنع أن يحصل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره فى شئ اذ لامتعين
 الا وهو له شئ يك فى أمر كل فافهم (قوله المركب مع وجودى الخ) أى المتعبر على
 طريق العدم والملئكة (قوله أو غير المركب) أى المتعبر على طريق الايجاب والسلب

الكلى الى الكلى لان كلام المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو (انما يستند الى الفاعل القادر) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى . (اولى الوجود الخارجى) عند بعض القطع بأن الماهية اذا تحققت فى الخارج لا تقبل الشركة وإنما تقبلها فى العقل فان قبل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحداً أجيب بأن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحد لكن تتعدد أفرادها بحسب الارتمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كلياً والمجموع جزئياً فلنا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوماً كلياً ثم يعتبره وصفاً كلياً ومعلوم بالضرورة أن الكلى الموصوف بالافصاف الكلية لا ينتهى الى حد المادية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نقي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلى الى الكلى لا يستلزم التعين والتخصيص لأنه لا يفيد أصلاً فالقصد أن المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لا بد أن يستند الى أمر يستلزمه (قال فهو انما يستند الى القاعل القادر الخ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من الشخصات على ما سياتى تفصيله (قوله لا يفيد العلية) أى فيجوز أن الوجود مامعه التعين لاما هو ملة التعين

قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه (أو إلى أسباب آخره) ما ذهب إليه الفلاسفة من أن التعيين قد يستند إلى (نفس الماهية) فيختصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي علل به أول يمكن أن يوجد معها تعيين آخر ولا انفك عنها التعيين الأول فيتخلف المعلول عن علته هذا إذا كان تعيين الماهية زائداً عليها معللاً بها أو ما إذا كانت الماهية متعينة في ذاتها متمتعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلاً

(قوله لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لابد من أمر يستند إليه الوجود فيجوز أن يستند إليه التعيين أيضاً ولو سلم فالوجود لا يقتضي إلا تعيناً والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين أن وجود كل فرد يقتضي تعيينه الخاص (قوله) كاذب إليه الفلاسفة (الح) حاصل ما ذهبوا إليه على ما استفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود إما مادي أو غير المادي والثاني إما واجب كالباري أو ممكن وهو العقل والأول إما مادي في ذاته كالأجسام والاعراض أو مادي في التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادي بقسميه تعيينه مستند إلى نفس ماهيته فتختصر كل ماهية في فرد لكن العقول لما كانت مختلفة ماهيات متعددة عندهم تعدد أفرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فإن ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت في فرد واحد ولم يتصور هناك تعدد أصلاً لا بحسب الفرد ولا بحسب النوع والمادي بنوعيه تعيينه مستند إلى مادته أي محله والمراد منه كما فصله بعضهم المروض في الاعراض والمادة في الأجسام والمتعلق في النفوس بناء على ما ذكرنا من حدوث النفس بعد البدن وتعيينها به إذا عرفت هذا عرفت أن في تحرير الشارح «مد طله» نوع اضطراب فإن قوله فيختصر نوعها في الشخص الواحد إلى قوله هذا إذا كان تعيين الماهية زائداً عليها الح لبيان استناد تعيين المجردات كالعقول إلى ماهيتها حينئذ إما أن يريد بقوله وأما إذا كانت الماهية متمتعة في ذاتها الح بيان أن ماهية الواجب عديمة ماهية المجردات في أن تعيينها ليس معللاً بها زائداً عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه

(أو الى (المادة المتشخصة) إما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة في نفسها ومما تارة عن هيولى فلك آخر وإما (بما يلحقها من العوارض) المتعينة في نفسها اللاحقة (بحسب تعاقب الاستعدادات) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددتها بأعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

خلاف ما ذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعيينها عليها وكونه معللا بها يتم القول بأنه لا يتصور هناك تعدد لأفراد ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد أنه حيثئذ لا يتصور تعدد لأذهنا ولا خارجا على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد أفرادها في الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فانه في حقه محل نظر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها عديمة ماهية المجردات في امتناع تعدد أفرادها مطلقا وان كان تعيينها معللا بها أيضا كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ فتفطن فان الامساك عن تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام (قوله من العوارض المتعينة في نفسها الخ) اشارة الى جواب ما اعترض عليه من أن تعيين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعيين المادة على ما سيبيء فلو تعينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعييناتها الخاصة بالحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول الشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

فصل في بيان (الوجوب والامتناع والامكان) هي من الامور العارضة
 للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما ينبغي ان شاء الله تعالى وهي
 (معقولات) أى معان عقلية (تحصل من نسبة المفهوم الى هليّة بسيطة)
 أى وجوده في نفسه كان يقال هل النقاء موجود (أو مركبة) أى وجوده
 لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصد ان هل إما بسيطة يطلب
 بها وجود الشئ في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شئ لشيء فإذا نسب المفهوم
 الى وجوده في نفسه أو وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجود والامتناع
 والامكان لان حمل الوجود على الشئ أو ربط الشئ بالشئ بواسطة الوجود إما على
 وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية أو على
 وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية وإما
 على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هليّة
 كهما في كمية (و) هذه الامور الثلاثة (تصوّرها ضروري) لانتهاج الى تعريف
 (والتعريف بمثل ضرورة الوجود) للوجوب (أو ضرورة العدم) للامتناع

(قوله هي من الامور العارضة للماهية الخ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود
 والماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود من الماهية حال لهما أو الى أنه
 من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فإذا نسب المفهوم
 الى وجوده الخ) أى اذا حمل الوجود في نفسه أو لامر على مفهوم سواء بطريق
 الايجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد انها تحصل عند حمل العدم أو الربط
 بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجه فيما ذكرناه كما

(أو لا ضرورتها) الامكان (لفظي) يقصده تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور إنما تنفي عن التعريف المعنوي (وينقسم كل من الأولين) يعني الوجوب والامتناع دون الأخير أعني الامكان لأنه ذاتي ليس إلا والا لكان الشيء واجبا أو ممتنعا أي ضروري الوجود أو العدم بالذات ولا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانتقال (الى الذاتي والغيري) لان ضرورة وجود الشيء أو لا وجوده في نفسه أو ضرورة وجوده لشيء أو لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها ذاتي والافغيري (فالوصف بالذاتي من

(قوله يقصده به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لا يتحاشى عن أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا (قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الداعي المحاصل من النسبة الى الهلية البسيطة كمثل الذي سبق وسيأتي أعني شريك الباري وهنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المقول هنا إنما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لا وجود الاجتماع في نفسه فان الاجتماع ليس ممتنعا في نفسه بل الممتنع إنما هو وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا في نفسه بل الممتنع إنما هو وجوده للباري فهما كامتناع الفردية للاربعة في المحصول من النسبة الى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تشابههما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فعين ذلك يكون مستفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون مستفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه يفصل حديث امتناع شريك الباري وغيره قدبر فله دقيق ومزيد أيضا (قوله والا) أي وإن لم تكن ضرورة الوجود والا وجود البسيطين أو المركبين بالنظر الى ذات

(الواجب) أى الموصوف بالوجوب الذاتى (واجب الوجود لذاته) كما إذا أخذ الوجود محجولا (وهوالله تعالى أو) واجب الوجود (لشيء آخر) هوالموضوع كما إذا أخذرابطة بين المحمول والموضوع (كزوجية الاربعة) فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها تظير الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر (و) الموصوف بالذاتى (من الممتنع) أى الموصوف بالامتناع الذاتى هو إما (ممتنع الوجود لذاته) كما إذا أخذ الوجود محجولا (كشرىك البارى أو) ممتنع الوجود (لشيء آخر) هوالموضوع كما إذا أخذرابطة بين الموضوع والمحمول (كفردية الاربعة والموصوف بالغبرى) من الواجب (كما يمكن هو واجب الوجود

(قوله لذاته) ليست اللام هنا وفى قوله لشيء آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزبد كذلك وعدم انقعود لبكر كذلك (قال واجب الوجود لذاته) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا للتعليل وكذا فى المعطوف بقوله أو لشيء آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتى على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بـكون الوجوب فيهما ذاتيا فتأمل فانه دقيق (قوله فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها الخ) أى واجبة الثبوت لماهية الاربعة نظرا الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضاها الوجود بالذات ليسلزم المحال قال فى شرح المقاصد وبهذا سقط ما فى المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات اللوازم فاللازمة ممنوعة أولذات الماهيات مبطلان التالى ممنوع (قوله كما يمكن هو واجب الوجود) أى

حين وجوده و) من الممتنع كممكن هو (ممتنع الوجود حين عدمه)
ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
(وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع (أو) بمعنى سلب ضرورة (العدم)
مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب
(فيسمى بالامكان العام لمعومه الخاص وضرورة الطرف الآخر وقد يعتبر)

لذاته أو لشيء آخر وكذا قوله ممتنع الوجود (قوله حين وجوده وحين
عدمه) أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثاني ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن
الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم
للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع)
وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضروري الوجود أولا
والثاني اما أن يكون ضروري العدم أولا فالثلاثة لا يجتمع ولا ترتفع والاعتراض
بضروري الوجود والعدم غير وارد لانه مفهوم اذا لاحظته العقل لم يكن الا ضروري العدم
فانهم والتقييد لافادة أنه لا ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال في شرح
المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لا يلاحظ
للماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لا بحسب التحقق اه أقول لو أطلق الامكان بمعنى
لا ضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع
بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق في نفس الامر لم يعتبره كما مر فتأمل (قوله مع
قطع النظر عن جانب العدم) أى لاعم النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى
ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود المحصر في الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

الامكان (بالنظر الى الاستقبال) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضروري أعم من أن يكون العدم غير ضروري أيضا كما في الامكان الخاص أو ضروريا كما في الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فعناء هو أن وجوده ليس بضروري لأن عدمه ضروري غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضروري فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أى لاعم النظر الى ضرورة الوجود فإنه لو نظر اليها معه لانتصر في الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشيء في امتناع وجوده ومن امكان عدم الشيء في امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامي كما يسمى بالامكان العام ولقهمهم عند اطلاقه كذلك في الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلا للمتنع شاملا للواجب كما في تقسيمهم الكلي الى الممتنع والممكن الذي أحد أقسامه ما يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ما سبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوما واحدا هو سلب الضرورة من أحد الطرفين على الاتهام بحيث يشمل الثلاثة أعني الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيد جدا اذ لا يفهم هذا الاعم من امكان الشيء على الإطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشيء والآخر من امكان عدمه فتدبر ولهذا قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه بهذا يدخل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم أخص من نقيض الاخص من أنه لو حقت لصديق قولنا كل مالميس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنك باطل لان كل مالميس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل مالميس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعني قولنا كل مالميس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل مالميس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين اه ووجه الانحلال ما مر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحدا يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به

من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء
أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء
من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد يتحقق فيهما أحدهما
(ويسمى بالامكان) (الاستقبال) (قد يعتبر) بمعنى تهيؤ المادة لحصول
الشيء) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط تشبهاً بأفسياء)
ولا تنتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فتفاوت شدة وضعفها
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كالاستعداد الانسانية الحاصلة للنطفة
ثم للعلة ثم للضعف وهذا الامكان ليس لانها المأهية لانه يوجد بعد العدم بحصول
بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل (فيسمى
بالامكان) (الاستعدادى وهذا) المعنى الاخير للامكان (مراد من قال كل

مع الامتناع فقط لابلثلاثة معا فيجئئذ لانسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان
العام المنفى بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلاً فتمت القاعدة المذكورة فتأمل
فانه دقيق جداً (قوله من غير نظر الى الماضي والحال الخ) قال في شرح المقاصد
ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال بالعدم في الحال لان الوجود يخرج به الى الوجوب
ضرورية فيجب منه الخلو والتحقيق أنه يمكن في جابي الوجود والعدم فكما أن الوجود
يخرجه الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج به الى الامتناع فيلزم اشتراط
الخلو عنه فيلزم ارتفاع التقيضين بل اجتماعهما اه أقول القول بوجود الخلو
عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه في الحال قلما ممنوع فان الوجوب أو
الامتناع في الحال لا ينافي الامكان في الاستقبال اذ الكلام في الوجوب والامتناع بالتفسير
كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم
في الحال كما هو المطلوب فتأمل ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبال
امكان حدوث الوجود وطريقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادث مفتقر الى مادة) قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهم جرا
 فينسل (تكون) تلك المادة (محلا للمكان) فان الحادث قبل وجوده ممكن
 لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى وليس بجوهر لكونه اضافيا
 فيكون عرضا ويستدعى محلا موجودا ليس بنفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه
 على نفسه ولا امر منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه
 بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة (و) يقتصر الى (مدة) سابقة على وجوده
 (بها يكون تعاقب الحوادث) على المادة من الشروط والاسباب (وانما يتم)

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
 في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم بشرط الوجود في الحال صح ذلك من غير
 لزوم المحال اه اى من غير لزومه في الصورتين اقول ظهر مما قرنا أن حديث
 اشتراط الخلو في الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالي اذا قيد بجانب
 الوجود هو معناه أن وجوده في الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث
 والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا في جانب العدم فافهم (قوله لاحتاجت الى مادة
 أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر اليها قديمة وأما الاستدلال على
 الافتقار اليها فهو ما في المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل
 حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به (قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لانسلم
 كون الحادث قبل الوجود ممكنا ولا امتناع الانقلاب فان الحادث ممتنع في الازل لان
 الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لايزال وأجيب بأن قولكم في الازل
 ان كان قيما للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لايزال اذ الحادث في الازل ممتنع
 أزلا وأبدا وان كان قيما للمتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن أزلا
 وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للعارث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله لا معنى
 لقيام امكان الشئ الخ) قد يقال امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
 بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يعطل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

قولهم بهذا الافتقار (لو سلم أن كل حادث بهذا المعنى) يعنى بالامكان الاستعدادى (ممكن) لكنه غير مسلم وليس هذا فى شئ من الانفلاب لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتى اللازم للماهية الممكنة ونحن لانفيه عن الحادث وهو لا يقتضى محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لانها الماهية الممكن (ثم) الحكم : (ا) احتياج الممكن (فى وجوده وعدمه (الى المؤثر) ويلزمه الحكم (بامتناع ترجيح أحد طرفيه) اللذين هما متساويان لاترجم لاحدهما على الآخر (بلا مرجح) من خارج (ضرورى) بعد

هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممثنا فافهم (قوله) والا لم يكن للممكن حال عدمه (الخ) فيه أنه لا يستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذى هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فله صواب أن يتسكك فى عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتضى المحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود قهصر (قوله) ويلزمه الحكم (الخ) قال فى شرح المقاصد ولتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يحلل الثانى نفسيرا للاول اه فافهم (قوله) اللذين هما متساويان لاترجم لاحدهما (الخ) اعلم أن المستحيل الضرورى هو ترجيح أحد طرفى الممكن أى وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أى مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتخصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينسب على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممثنا هذا خلف وانه لو يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجيح أحد طرفى الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممثنان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقى أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

نصورت رقي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلامه من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق فلنسايط لانه يظهر بادي التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر (وهذا) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه (غير

يجوز بلا داع ومخصص يستدعي تأنيده في أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية في ذلك التخصيص كالمغرب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند اللاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجع ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعي المنتهية الى الحركات والاضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتي تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل ولبس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو غافنا ببلان على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنها مردودان أما الاول فبأن التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات افلا نالت قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينافي ما يأتي عن الشارح « مد ظله » قريبا من ظهور بطلانه بادي التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع

ترجح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا تخصيص (وداع البه بل (بمحض
الارادة) التي شأنها الترجيح والتخصيص (كالهارب) من السبع (يسلك
أحد الطريقين) المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة (و) ك (الجائع
يا كل أحد الرغيفين) المتساويين فمن لا نقول بامتناعه فضلا عن كونه
ضروريا ولا يلزم من جواز جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يرجح على
الترك فان الهارب بارادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر
غاية الامر أنه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه (فان قيل) لا يخلو
إما أن يكون (التأثير حال الوجود) أو العدم لكن التأثير حال الوجود (تحصيل
الحاصل) وإيجاد الموجود وذلك باطل (و) كذلك في (حال العدم) لانه (جمع

(قوله بل بمحض الارادة الخ) وفيه نظر لان الارادة إما أن تكون نسبتها الى الطرفين
على السواء أولا فعلى الاول لا بد لها من مرجح وعلى الثاني يلزم الايجاب فلا بد أن
يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل
وجه ممنوع اه منه

الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفي الممكن بالمؤثر ضروري البطلان
(أقول) انما يتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذي هو صفة الاثر أما لو أريد منه ما هو صفة
المؤثر فهو قائم به ضرورة فالاولى في الجواب منع كونه أمرا محققا مقتضيا الى ما يقوم به
في الخارج بل هو عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بحديثه (قوله فان قيل
لا يخلو اما ان يكون الخ) اشارة الى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر
كعدم عقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره
بعضهم

بين التقيضين) يعنى وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا (قلنا)
 تختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا اليجاد ولا مخالفة في ايجاد
 الموجود بوجوده مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا تحصيل
 الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (المتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر)
 غير هذا التحصيل وقد يختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين التقيضين

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أى اذا ثبت امتناع التأثير في كل من حال الوجود
 والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها
 وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى
 امتنع التأثير في مطلق الممكنات سواء كانت مماويات كما مر آنفا أو غيرها ويحتمل أن
 يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا
 غير مستمر فيكون نبوت امتناع الاعداد بما ذكر في المتن هو أنه كما يستلزم اليجاد
 تحصيل الحاصل أو اجتماع التقيضين فكذلك الاعداد فانه اما حال الوجود فجمع بين
 التقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال في الاعداد خاصة ان العدم نفي
 محض لا يصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نفي صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود
 العيني لكن ليس صرفا بمعنى أنه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف
 الى الممكن الموجود فيستند الى عدم ملة وجوده والتحقيق كما في شرح المقاصد هو أن
 تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل فالترجيح لا يكون الا عقليا وعدم الملة وعدم
 الممكن كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح أحدهما ملة للآخر في حكم
 العقل ولا يلزم منه صلوح ملة العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان
 ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتي في مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة
 (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتي في بحث الملة والمسلول وان كان
 التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما في القابل فان السواد قائم

لأن أن الازعقب أن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الاثر بالزمان أيضا ومعنى
امتناع التخلّف أنه لا يتخلله أن ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا تحدث صفة في نفسها أصلا
كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال
وجودها حصول الحاصل هذا ثم لما ذكرنا احتياج الممكن الى المؤثر أراد

بالجسم الاسودهم هذا السواد كما هو ظاهر (قوله لأن أن الاثر عقيب أن التأثير)
لعل المراد من الآن هنا الزمان العقب المقسم بالفعل لا مالا يقبل الانقسام أصلا
لثلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن
المؤثر الخ) أي من حيث انه مؤثر ليم بناء تعاقب آف الاثر والتأثير زمانا عليه قدس
(قوله أيضا) أي كما انه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلّف الخ) جواب عما
يقال انه سيأتي بيان امتناع تخلّف المعلوم عن علته التامة زمانا وهنا يبقى الكلام
على جواز وجود المؤثر في أن لم يوجد فيه الاثر بل يوجد عقيبها وهل هذا الانتفاء
وحاصل الجواب هو أنه لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلّف الزماني
أنه يجب أن يكون الاثر في زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلّف زمان أو أن
بينهما وأنت خير بأن ما أتى من دليل امتناع التخلّف الزماني يدل على استحالة وجود
المعلوم عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الاثر عقيب
التأثير اما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلوم
عند عدم العلة واما أن يكون مع بقاءه الى حين حصول الاثر فهو لا يجدي في دفع
ما لم من اجتماع النقيضين أو يرجع الى اختيار الشق الاول فتفتن قلبه دقيق
(قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول انما يتم ذلك نقضا على من استدلل بما ذكر على
امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدلل به على قدم الموجود فلا
وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمل

بيان صفة المحوجة فقال (والمحوج هو الامكان أو الحدوث) فيه خلاف ذهب الى الاول الحكياء وبعض المتكلمين والى الثانى قدماء المتكلمين (ولكل وجهة) فلا قول أنه إذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بأن كلام من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللثانى أن العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الامكان لانه كيفية نسمة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن التنسيب فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن التأخير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخر عن كون الماهية موجودة

(قوله فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف فى أن الصانع مختار أو موجب فعلى الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثانى يكون هو الامكان لانه يكفى للاحتياج الى الفاعل فانهم اه منه (قوله وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يحمل تقدم القصد على اليجاد كنقد اليجاد على الوجود فى أنه بالدات فانهم اه منه

(قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثانى قدماء المتكلمين) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر (قل ولكل وجهة الخ) أى لكل فى اثبات مطالبه وإبطال مذهب الخصم وجهة الخ والشارح «مد ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكياء أولا مفصلا وذكر وجهة إبطالهم مذهب مخالفهم بعد تفصيل وجهى المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا يسمي به الخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه

ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة قال في شرح المقاصد والحق أن العلية انما هي بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا ينظر أن كلام الفريقيين في الابطال مغالطة

(قوله انما هي بحسب العقل) يرد عليه انه لو كان كذلك لم يحتاج الى بيان المحجوج لما من أن الحكم بالاحتياج الممكن الى العلة ضرورى فالحق ما قرره تأمل ا منه (قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك ا منه

وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشيء عن نفسه براتب فلا يجوز أن المحجوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك اعما يتناقى العلية بحسب الخارج والكلام هنا في العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله من شرح المقاصد (قوله وبهذا ينظر أن كلام الفريقيين الخ) وذلك لان الابطال من الفريقيين انما بنى على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الانبات من الفريقيين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كما سبق وسيأتى من المعانى العقلية التي لا تحقق لها في الايمان وكذا احتياج الشيء الى الشيء منها الامور الخارجية وسيأتى أيضا أن معنى كون الشيء ممكنا أو محتاجا في نفس الامر أنه في حد ذاته بحيث لو تم عقل حصوله في العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لأن له امكانا أو احتياجا خارجيا فالعلة والمعمولة بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان لشيء حصل العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فابطال كل اذهب الاخر لما كان مبنيا على العلية بحسب الخارج وهي متفق في هذه الامور كان مغالطة بخلاف الانبات فانه لما كان مبنيا على العلية بحسب الذهن وهي ثابتة بينها فليس مغالطة ويمكن كونها في البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مسلطه» وأنت خير بأن

وأما في الاثبات فكلاد القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت
 خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم
 فلا بد لشبوته في الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهم ما والظاهر أنه

(قوله أظهر) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعماه منه

الحق الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبا إيراد على ما نقله
 من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون
 الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور
 كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لـ سبق آتيا من امتناع
 العلية بحسب الخارج في المعاني العقلية وان كانت ثابتة في نفس الامر وسيأتي
 في سبق الوجوب على الوجود ما يعين في هذا فانتظر والحاشية هي هذه وبهذا يظهر
 أن كلام الفريقين في الاثبات مغالطة وأما في الإبطال فكلاد القائلين بأن المحوج
 هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها
 اضطرابا لا يليق بحلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما في الاثبات الخ) نسخة الشرح
 التي في نظرنا سهو من قلم الناصح فان المذكور في شرح المقاصد هو هكذا وأما
 في الاثبات فكلاد المتأخرين أظهر بالقبول أجدر انتهى ومراعاة من المتأخرين
 هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فله ذكرهم مع وجهتهم
 في شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجهتهم كما لا يخفى على من راجعه ولعل أظهرية
 كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هي لكون الشبهة السابقة لمنكري
 التأثير على استحالة مندفعة ! ندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشيء بخلافها بملاحظة
 امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله»
 فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر
 أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ في غاية الخفاء

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجع خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر - رأن كلام الفريفيين في الانبات مغالطة - وأما في الإبطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان لأحوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بمحصول سابق وإما في أمر آخر منجبد فهو تأثير في غير الباقي أعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا حوج أيضا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفي محض

(قوله وان فرض قدمه الخ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبارا معتبرا فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجع خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتى ما يعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس الاقتدير (قوله) ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر في شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان أو الحدوث وخصصه الشارح «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج في حالة العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد في صورة جعل العلة الحدوث أو لانه أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا في حالة العدم فلا يرد في صورة الحدوث ثنى من اليرادين (قوله) واما في أمر آخر) أي غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر (قوله) ولا حوج أيضا في عدمه الخ) أي عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمل (قوله) مع أنه نفي محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع التشبهة عنه لكن الاولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفي محض بل يتعرض لما يرد في حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير في غير الباقي نظير ما تعرض له في استمرار الوجود اقتديره

لا يعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (إما توقف الوجود أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما) من وجود العلة وانتفاءها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الوجود بالاضافة الى الزمان الثاني والحال وعدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس في البقاء بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في أمر آخر حتى لا يكون تأثيرا في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

(قوله والجواب الخ) في نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء) للوجود أو العدم (إما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود في الزمن الثاني غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه منه (على أمر ما) من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير في غير الباقي على التقدير الثاني أيضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني والتأثير في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة * ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثاني لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء ما يعم التجدد أيضا اهـ (قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) أي ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اهـ منه

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذي جعله بيانا لمعنى الاحتياج يعني لم يرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجادا أو اعداما بل بمعنى أن الوجود أو العدم أو استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة (قوله ليس الوجود بالاضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار مع الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لا نزاع في ذلك ولا يبدل على مفارقة البقاء لطلب الوجود ولا يضر

التي رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء لما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو
من قلم الناسخ * ثم الجهم ويرعى أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته سواء
(ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم (الاعمى) أن
الممكن قد يكون إذا لاحظ العقل وحد نفسه (فوع اقتضاء الوجود أو العدم لا إلى
حد الوجوب) والالزم كونه واجبا أو متنعيا (وهي) أي الأولوية بهذا المعنى (أيضا)
كالتي تنتهي إلى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق في الممكن (والامساك تحقيق الطرف
الآخر) الذي ليس له الأولوية كالوجود مثلا (لاستلزامه) أي تحقيق الطرف

بما نحن بصدد (قوله وهو سهو من قلم الخ) وذلك لأن المتأخر من البقاء هو استمرار الوجود
فيما نسق قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمر الوجود أو
العدم كما سيأتي فلو أريد به ذلك لما ينقص ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بعقضي المقام كما أثرنا إليه
في الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولا خروج في عدمه الخ وقوله مع أنه نفي محض الخ فقد ذكر وتبر
(قال ولا تعقل أولوية الخ) حاصله أنه لو ادعى مدع أولوية بالذات الممكن فلا بد أن يريد بها
أحداهما في التي تصور ومنها لكنها لما كانت بكل من المعاني المقصودة إلا تية ظاهرة البطلان
الاهذا المعنى المذكور في المتن فنهى بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا عن الممكن لكن ليس
انتفاؤها وامتناعها في درجة ظهور امتناعها للمعاني الأخر بل تحتاج في إثبات انتفاؤها إلى تعمق
النظر قال ولا عقل أي تعقلا غير ظاهر البطلان إلا بهذا المعنى فلا بد أن الأولوية تعقل بمعنى آخر غير
هذا المعنى كما قلنا في شرح المقاصد ما حصله أنه أن يريد بالأولوية ترجيح أحد الطرفين بحيث يقع بلا
سبب خارج فطلابه ضروري لأنه حينئذ يكون واجبا أو متنعيا وان أريد بها كونه
أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالمعنى
للا بدات وهو ظاهر وأما إذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظ العقل
وجد فيه نوع اقتضاء إلى آخر ما قلناه في المتن فلا يظهر امتناعه أي كظهور امتناع
ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر في المتن
فحينئذ الاوفق بسباق الكلام أن يقال في معنى قول المتن أيضا أي كسائر المعاني التي

الآخر (انتفاء الاولوية الذاتية) من الطرف الذي له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح ولما أن يكون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون أولى بالنظر - رالى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها رجحان مالا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضى وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ما ذكره واقضاء

تصور الاولوية منبهة كانت الى حد الوجوب أولا فتأمل (قوله وذلك) انظروا أنه اشارة الى استلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشق الاول من شق ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية بل اغما يستلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبق على ما في المتن الا ان يقال لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للعحال أيضا محال رجع هذا الى الشق الاول الذي قرره المصنف في شرح المقاصد من شقوق الترديد من أنه اما أن يكون وقوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطرف الاول واجبا فتنتفى تلك الاولوية الذاتية حينئذ ينطبق على المراد أن قيد أحد الشقوق المذكورة في شرح المقاصد أيضا هو لزوم ترجيح المرجوح فكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتمل على الترديد المذكور فيه اغما هو على امتناع الاولوية الذاتية لاعلى استلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا على ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه ما يرد على الشارح «مد ظله» فتأمل (ان قيل) فليكن اسم الاشارة اشارة هنا الى انتفاء الاولوية أو الى ما يفيد قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما في شرح المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر في الشقين المذكورين لقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقول لو كان لاحد الطرفين الخ) هذا استدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذي ذكرنا

(قوله وأقول كان الخ) والقولان بعدد ليست في النسخة التي بينا

الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته الى حد الوجوب اذا لم يمنع ما منع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه والام يكن اقتضاء هذا خلف وأيضا لما كان هذا الطرف راجحا فلزم يقع بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وان وقع لزم أن تكون هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لها حينئذ ولا معنى للوجوب الا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السالبة أى غير القارة

في شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذى في المتن ونحن بصدد بيان انتفاؤها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فكان الطرف الاول واجباً الخ) أى فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجباً أو العدم كان ممتهماً وقد فرضنا أنه ممكن فالاولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الاول الاول على عدم المريج الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطعمه لزم وقوع ذلك الطرف الاول بالضرورة هذا خلف فتأمل (قوله باطلة مطلقاً) ان أراد أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فممنوع ضرورة أن ما ذكره الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفاً وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الاولوية هي المنتفية بديهة وليست هي المذكورة في المتن التي نحن بصدد بيان انتفاؤها هذا وههنا فائدة هي أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت داخلية في الحكمة التي هي استكمال النفس لكن المقصود الحقيقي من بيانها في العلوم بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فحينئذ لا يخفى في أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هي التي تضمننا في ذلك المقصود وهي منتفية بدهاة وأما التي لا تنتهي الى ذلك الحد فلا تضمننا فيه بل هي وجودها للممكن وعدمها على سواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فاجتنب عنها اثباتاً أو نفيّاً

كالحركة والزمان والالجاز بقاءها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
وما هي السبالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى أصل
الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا ~~اذ~~ كفى في العدم انتفاء جزء من
العلة ولا يتحقق الوجود لا يتحقق تمام العلة فالعدم أمهل ورد بان سهولة
العدم بالنظر الى الغير لا تقتضي أولوية بالذات (ثم) لا محالة (وجود الممكن
محذوف بوجوبين) كلاهما بالغير الاول (سابق) على وجوده (و) الثاني
(لاحق) له أما الاول ف (لانه) وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن (ما لم يجب)

انما هو التبع لا الاصل ففتظن (قوله والالجاز بقاءها الخ) الاولى أن يقول
والا ليقبث فان الكلام في الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب فتبوت تلك
الاولوية للعدم لا يقتضي امتناع البقاء بل عدم وقومه اذ جوازه أى امكانه ثابت
مع تلك الاولوية ومعدنها قدره فله دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أى من جهة
الخصوص فلا ينافي ما سبق من أنه هو من جهة الاطلاق (قوله ليست قابلة للبقاء)
الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ)
يعنى أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف
الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده
الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلانه
اما أن يراى به احتياجه اليه في الخارج أو في الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان
الوجوب والوجود ليسا متميزين في الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض
تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثاني فلظهور أنه لا يتوقف
تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق (قلنا) هو
في الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم يتحقق
الوجود للممكن يتوقف على الحكم يتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق علة الممكن
لم يجب ولم يوجد فتأمل حن التأمل (قوله وان سلم أولوية لأحد طرفي الممكن
الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هي

ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر متمتعاً بالغير (لم يوجد لامتناع الترجيح
بلا مرجح) اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب أما اذا لم يكن
لاحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعدم
انتهائه الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص أحد

التي ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية في وجوب
ذلك الطرف على ماهر ظاهر عبارة المصنف في هذا المتن حيث قال والا أي وان لا تكن
منتفية بل كانت الأولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أي كانت
تلك الأولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل
اللزوم لا يكون الا مع وجوب الطرف الاول وهو ظاهر وكذا ظاهر رأى الشارح
«مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر فمع تسليمها على الظاهرين لا يتم قول المصنف
مالم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لا امتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح
يجوز الوقوع في وقت دون وقت لأن كل ذلك فلما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن
يراد منها الأولوية بالغير كما أراده المصنف في شرح المقاصد حيث قال لا يكفي
في الوقوع مجرد الأولوية بل لا بد من انتهاء الى حد الوجوب انتهى لكن حيث
لا يلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنفية ولا يسلم
أن ثبوتها كاف في الوجوب خلاف ما رأه فيما سبق لكنه بعيد جداً فتأمل (ثم اعلم)
أن ههنا دقيقة هي أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم
انتفاء تلك الأولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف
الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لا يكون الا مع وجوب الطرف الاول
كما مر آنفاً ووجوب الطرف الاول يستلزم انتفاء تلك الأولوية لأنها فرضت
غير منتفية الى حد الوجوب فظهر انها على تقدير تسليمها منتفية أيضاً لان كل ما يلزم
من فرض ثبوته عدمه فهو منقضي مطلقاً كما تقرّر فيما بينهم اذا تقرّر هذا فظهر لك وجه
آخر يستدل به على انتفاء الأولوية الغير المنتفية الى حد الوجوب بأن يقال هي من
الامور التي يلزم من وجودها عدمها وكل ماهر كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر وأما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثاني فلانه (حين الوجود امتنع
العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن مخفوف بوجودين
كذلك بمنزلة ما مر (وهذا لا ينافي الاختيار) لان الاختيار من تمام العلة
فلا يتحقق الوجوب الابنه وكون المعاول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقته
(والثلاثة) أى الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أى كل نوع

(قوله بلا مرجح) أى من غير مرجح برجه بأن ينتهى به الى حد الوجوب اه منه

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لا تخلو اما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمنع
وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أعملى تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حره الشارح
«مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آتفا اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ما سبق في المتن
عليه لئلا يرد عليه مالا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما في الشرح هنا أيضا من قوله واما
اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها
غير منتهية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت
منتفية يجوز الوقوع في وقت دون وقت اه فتأمل فانه لا يناله الا الكملة الذين تمتعوا
من فيض صحبة الشارح عت افادته للكمال وتمت اجادته في المقال (قوله واما الثاني)
وهو الوجوب اللاحق المسمى الضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لا ينافي الخ)
جواب عما يقال ان ما ذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر
عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك
وحاصل الجواب ظاهر (قوله أى الوجوب والامتناع والامكان الخ) لاختفاء بل لارتفاع في ان
الامتناع أمر اعتباري انما الخلاف في الاولين فالحققون على انهما اعتباريان أيضا
وبنيوه بوجوه أعدها ما هو المذكور في هذا الكتاب من ان وجودهما يقضى الى
التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا في غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو
اعتباري جمعه بعض الافاضل فانونا على ما ذكره المصنف بقوله بل كل ما يوصف الخ

(يوصف أى فرد بفرض) موجودا (منه) أى من ذلك النوع (بمفهومه)
 متعلق بموصف أى مفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين
 مرة على أنه حقيقة وأخرى على أنه صفة (كالقدم) فانه لو وجد فرد منه
 لوصف بالقدم والالكان حادثا ولاشك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فإذا كانت
 مسبوقه بالعدم كان الموصوف بها أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدث)
 فانه لو فرض فرد منه موجود الحادث والا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم
 فيكون الحادث قديما (والوحدة) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت
 كثيرة فتقسم الوحدة (والكثرة) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة
 من الوحدات (والبقاء) فانه لو وجد لكان باقيا والا انصف بالبقاء واذا كان

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اه منه (قوله الوحدة) أى
 الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعني وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة
 أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحداه خلاف المفروض اه منه

(قوله مرتبة على اه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله واخرى الخ)
 فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولاشك ان القدم صفة لازمة الخ) لا يخفى ان معنى
 قدم الشيء على ما ياتي هو كونه غير مسبوق بالعدم فإذا فرض كون قدمه حادثا كالمال الى ان ذلك
 الشيء حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه
 اجتماع المتضادين يوجب كون ذلك الشيء موصوفا بالحدث والمفروض كونه ديميا وهذا خلف اذا
 تقرر ذلك ظهر أن مقدمه كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيماها قديما (قوله أولى بالقدم
 الخ) ضرورية ولزم تقدم الموصوف على الصفة (قوله لكانت كثيرة) أى والالكانت
 واحدة فتتناقض ان قيل سيبأتى ان كل كثر لها وحدة ما فلا يتبع كونها واحدة قلت المراد انها لو
 كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة في نفسها والالكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانها لم يكن الباقي باقيا (والتعنين) فانه لو وجد لكان له تعين آخر
 (والموصوفية) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية
 فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها (اعتبارات
 عقلية) لوجودها (والالزم التسلسل) في الامور الموجودة فان قيل
 لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محولا
 عليه بالموصوفية ضرورة والالزم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب
 ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

بدل على ذلك قول الشارح مدخله لانها مركبة من الوحدات (قوله لكان له تعين آخر)
 والالكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لانسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين
 قلنا وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لاحتاج في التمايز الى تعين فان قيل لم لا يجوز أن
 تكون متخالفة بالماهية متميزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود
 سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وان لم تعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت
 موصوفة بالموصوفية) الآن ينسج في البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة
 لكانت لها موصوفية أخرى للحل بها والالزم ينصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف
 الاول هذا خلف (قوله في الامور الموجودة الخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور
 الموجودة متصفة بفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم طالما وطول طويلا الخ وأقول
 فيه منع لا يخفى على متبعي الرسائل المعمولة في حكمة الاشراقين وسنشير اليه قريبا (قوله فلا
 يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب اذا كان واجبا كان محل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه
 لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتفسير المعسر وضوالعارض في الامور الحقيقية
 ضروري وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا له وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور
 فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير
 تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع الاتحاد المتعدد مطلَقا من
 الضروريات كما سيأتي أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح وأما اذا كان من الامور
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلان وعاء الاتحاد هو الواقع ليس الخارج ادلا خارج لها

ثم انه اعترض بأننا قاطعون بأنه تعالى واجب ووحدوقديم في الخارج لافي الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الازدهان (و) الجواب أن (معني كون الشيء واجبا في الخارج أنه) في الخارج (بحيث اذا عقل مستندا) أي منتسبا (الى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب) والخاص له قبل الازدهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب (وكذا البواقي)

فصل في القدم والحدوث والمتصف بهم ما حقيقة كما في شرح المقاصد
هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهم ما لعدم (القدم) اما ذاتي

وليس الاعتبار لانها مفروضة التعددية فلا اتحاد لها حيث بدأ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد التعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون في صفات الباري تعالى من انها متحدة بذاتها لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صاروا واحدا فإنه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا يجزى أن يقال وجوده يلزم من الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا لأن هناك وجودا آخر زادنا على وجوده يدعي يلزم التسلسل ولا بعد في ذلك بل هو من القواعد التي يدعي بها المؤتلف بالعلوم الحققة تدبر جدا (قوله ثم انه اعترض الخ) أي على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تتحقق لها في الاعميان (قوله والخاص له قبل الازدهان الخ) وحاصله ان انتفاء مبدل المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في زيد أعشى (قوله واما الموجود الخ) يعني لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية في نفسها بمسبوقية وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فبني على كون التقابل بينهما تقابل العدم والمسبوقية تدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما العدم الخ) فيقال لا لعدم الغير

أو زمانى لانه اما (بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتى أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزمانى و) كذا (الحدوث) اما ذاتى أو زمانى لكتبه (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتى وبالعدم هو الزمانى فيكون الحادث بالمعنى الاول أهم منه بالمعنى الثانى والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علمته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و) لا (بالزمان سوى صفاته) وأما المعثلة فأنكر وأأن

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله وبالعدم هو الزمانى الخ) وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قديم يؤخذ تحقيقا وهو الاقدم والحدوث بالمعنيين المذكورين فى المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون ماضى من وجود الشيء أكثر من زمان وجود غيره والحدوث كونه أقل منه كما فى الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أى الذاتى وذلك لان كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتى بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفس والافلاك على رأى الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أى فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زاميا وظهر من هذا كون القدم الزمانى أهم من الذاتى بمعنى ان كل مالمس مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كما معلول القديم الذى مرآ نفا واما القديم الاضافى فهو أهم من الزمانى اذ كل مالمس مسبوق بالعدم يكون ماضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس واما الحدوث الاضافى فهو أخص من الزمانى فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس حافظه (قال سوى الله تعالى) لما سأتى من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين من انحصار ون القدم بالزمان فيها وفى الذات حيث يستدلون على ان ماسوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فعندها بذات الواجب معنى انها لا يفقر الى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتى منها ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فأنكروا الخ) فانهم بالغوا فى

يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال (ولزم
المعتزلة كثير من الاحوال) فانهم أثبتوا له تعالى أحوالاً أربعة هي العالمية
والقادرية والحيمية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وأثبت
أبو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية في الذاتية
هي الالهية وأجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا أول له وهذه الامور
التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الآن يراد بالقديم
ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا
ان العقول والاملاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعني لا يكون أثر اصدار عنه (لان) فعل
المختار مسبوق بالقصد (القصد الى الابد يقدار عدم) اذ القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بجاصل (ضرورة) ورتبانه لم لا يجوز ان يكون تقديم القصد

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
الزائدة القديمة (قوله واجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرة
للمعتزلة بانهم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والنبوت ولا يجعلون
الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا ان يراد بالقديم الخ) لعله اشارة الى ما ذكره
المصنف في شرح المقاصد ما حاصله ان ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء
الموجودة فالانعنى بالوجود الا ما عنوه بالنبوت فهم لما قالوا بنبوت الاحوال لزمهم القول
بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود وعدم في الواقع كما انهم يلزمهم القول
بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها اذا ظهر هذا ظهر ان قول الشارح
«مد ظله» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ما ينبغي فتقطن (قوله وغير
ذلك الخ) من الهوى والصورة الحسية والتنوع (قوله اذ القصد انما يتوجه
الى تحصيل ما ليس بجاصل الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان هذا متفق الفلاسفة
والمتكلمين والتزاع فيه مكبرة وما نقل عن الآمدي من أنه قال سبق الابداء قصدا

كسبى الاجياد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون أثرهما قديما
 فهو مذكور منه على سبيل الاستراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وان انفصوا في أن
 القديم لا يستند الى المختار لكنهما مختلفان مذهبها في الواجب وما يصدر منه
 فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر عنه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار
 والصادر عنه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لا يجوز الخ اشارة الى مانقله
 من الائمة اعتراضا لا بيانا لما ذهب اليه واحد من الفريقين كما هو ظاهر مما مر آنفا
 هذا (أقول) اذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر من تعرض له صراحة وهو أنه قد سبق
 في الرد على منكبرى التأثير جواز تحصيل المحاصل بهذا التحصيل انما الممتنع تحصيل
 الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع في مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا
 أيضا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافى ما سبق من
 اتفاقهم على امتناع توجه القصد الى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن بعدم
 ضرورة والمراد المذكور لا يجدى في دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على
 سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد
 الى تحصيله فالاتفاق على جواز أحدهما لا يناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو
 ظاهر غاية الامر ورود المنع بأنه لم لا يجوز القصد الى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله
 بأن يكون التقدم بالذات فيهما ان قيل ما نقل من الائمة من أن سبق الاجياد
 قصدا كسبه ايجابا في جواز كونه بالذات لا يصلح منعا على أن القصد الى الاجياد
 يقارن بعدم فان كون القصد الى الاجياد مقارنا لعدم لا يستلزم كون سبق الاجياد
 سبقا بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعا على من يدعى أن سبق الاجياد انما يكون
 بالذات لو كان بالاجياب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة
 هو الاستفاد مما سبق من الائمة من قوله وفي جواز كون أثرهما قديما وما ذكره
 الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هـ هذا لا ذات فتأمل

على اليجاد كعدم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان
القصـد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فتدبـتـقدم
عليه زمانا كقصـدنا الى افعالنا (ولا يمكن عدمه) أى عدم القديم (لكونه واجبا)
وامتناع عدمه ظاهر (أو مستند اليه) أى الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا يمنع

(قوله كافيا في وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث في الازل كما نطق به
الكتاب فلو كان المقصود كافيا لزم قدم الحوادث هذا خايبا منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحققي وحاصله أن قولكم القصد يقارن
العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فن من القصد والاختيار ما هو كاف في وجود المقصود
كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف
المسلول عن علته التامة واما أن يراد في الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل
اذا كان قصد الواجب مما لا يخلف عنده أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندها
يسلم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث
زمانا قلت كون قصده كافيا في وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم
من قصده الكافي هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا
وهذا كما يتصور بـقدم المقصود يتصور حدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر
المتكلمين على ما سيأتى ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا يحتاج
من قصده من قصده أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا
قد يتعلق بما سيوجد فائتأمل لكس بقى بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون
مضرا بالدعوى المذكورة التي هي أن القديم لا يستند الى المختار فتفظنه فله دقيق
وسياتى ماله تعلق بذلك (قوله أى عدم القديم الخ) يعنى لما ثبت امتناع استناد
القديم الى المختار ثبت أن ماثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير
ثبوته امر واجب لداه أو مستند اليه بالاجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأياما

عدمه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولو ازمه لزم من إمكان عدمه عدم
الواجب وهو محال **في خاتمة** زعمت الفلاسفة أن كل حادث أى موجود
بعد العدم مسبوق بالزمان وبنو على ذلك قدم الزمان وبنوه بان سبق عدم
الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان وبناء هذا البيان على ما ذهبوا إليه
من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لأنهما

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فإن قيل لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب
على حادث قلنا لأنه حينئذ يكون حادثا والكلام في التقديم فإن قيل القديم إذا امتنع
عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي لجواز أن لا يكون امتناع
عدمه لذاته بل لقيام علته الموجبة (ثم اعلم) أنهم قالوا لما كان الواجب عنده
الاشاعة بل أكثر المتكلمين فاعلا بالاختيار لا موجبا لا يكون شيء من معلولاته قديما
بمتنع العدم عندهم وإنما ذلك على رأى الفلاسفة لكن لقائل أن يقول قد سبق
أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبة لذاتها
وهو باطل أو مستندة الى الواجب بطريق الإيجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة
في ذلك قلنا عللة الاحتياج المؤثر عندهم هو الحدوث لا الامكان كما مر بصفات الله
وان كانت مقتقرة الى ذاته تعالى ليست آثارا له وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات لا آثاره ولما في بيان هذا تحقيق جديد شديد سيأتي ان شاء الله تعالى ولو سلم
التأثير والتأثر إنما يكون بين المتغيرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتي
مفصلا فتدبر (قوله لزم من إمكان عدمه الخ) أى من إمكانه بالنظر الى عاته والافتك لمول
يمكن العدم بانطر الى ذاته ولا يلزم من ذلك إمكان عدم علته كما هو ظاهر (قوله وبنوه
الخ) حاصله أن الدلاسفة ادعوا قدم الزمان واستدلوا عليه بأنه لو لم يكن قديما
لكان حادثا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بعدمه مسبوق بالزمان إذ لا يعقل
فيه من أقسام السبق سوى هذا فظهر أن الضمير المنصوب فيه بنوه اما راجع الى
قوله كل حادث أى موجود بعد العدم مسبوق الخ وهو ظاهر أو الى قدم الزمان

اما أن (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق العلية والتأثير ويكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء

فان المدين بالمدين بشئ مبين بذلك الشئ فنأمله (قوله أو الشرف أو الرتبة) وقد يقال وجه الضبط هو أن المتقدم والمتأخران لم يجتمعا في الوجود فبالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فالرتبة والا فان لم يجع المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثير فالعلية والا فبالطبع وقد يقال ان التقدم بالرتبة وبالشرف راجعان الى الزمان والزمان راجع الى الطبع وذلك لان معنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع وهكذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركة اليد على الخ) قد يناقض فيه بأننا لانسلم استناد حركة المفتاح الى حركة اليد بل هما معاولان لامر آخر لكنهما مناقشة في المثال (قوله لا بطريق العلية الخ) فالشترك بينهما كون المتأخر محتاجا الى المتقدم في التحقق من غير عكس وامييز هو أن المتقدم في العلية مفيد لوجود المتأخر بخلافه في الطبع ثم انه اذا اعتبر اعية التامة يكون التقدم والتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وأما المتقدم بالطبع فلا يستلزم التأخر وجودا بل عدما والتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصف التقدم والتأخر فبمين كل منهما تقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايقين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزماني اذ ليس قيد الاحتياج بخرجا له فان التقدم للزمان على ماسبق في وجه الضبط هو ما لم يعتبر فيه الاحتياج لاما اعتبر

على الكل وبالزمان كتقدم الاب على ابنه وبالشرف كتقدم المعلم على التلميذ وبالرتبة بان يكون المتقدم أقرب الى مبدأ محدود وهي اما (الحسنة) بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على بعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العتل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما يكون (وضعا) كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض (أو طبعاً) كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الحفص على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم تقدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

فيه عدم الاحتياج قفطن (قوله كتقدم الاب على ابنه الخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح لتقدم الزمان بالمعنى المذكور في وجه الضبط المساوي لما يذكر في وجه ضبط آخر من أن الزمان هو ما يكون وجود التأخر فيه مشروطاً بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل في قسم آخر من غير الزمان فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان ما يكون التقدم فيه بالنظر الى الزمان سواء اجتمعا أولاً كما هو مذكور في بعض وجوه الضبط حينئذ يصلح تقدم الاب على الابن مثلاً له فان المتقدم كان حاصلاً في زمان قبل زمان المسأخر وان أمكن اجتماعهما وكان اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر في بناء قدم الزمان عليه من جانب العلافة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح في انه أراد بالزمان ما هو المذكور في وجه الضبط الاول المساوي للثاني المتعبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له بما مر كما مر الا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده المنتفع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصاً في ارادة المعنى الاول بل ارادة المسمى الاحير لعمومه جائزة حينئذ أيضاً فتأمل (قال أو بالذات الخ)

أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبيع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان أيضا لان كلامنا من الامس واليوم مثلا زمان لا امر يقع في الزمان (فسبق العدم) اي عدم الحادث (على الحادث) بمعنى الموجود بعد العدم (لا يلزم أن يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان) لجواز أن يكون من قبيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث أيضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم (كما لا يلزم أن يكون له) أي للحادث (امكان استعدادي ليلزم قدم مادته) وقد مر ذلك فتذكر

فصل في الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية

قال في شرح المقاصد والمشارك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبيع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبيع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي اه ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفي عبارة بعضهم ما يدل على ان التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء ان التقدم الزماني بالحقيقة والذات هو الذي بين أجزاء الزمان وأما الذي يعرض للغير فهو بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا امر يقع في الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ماهو الاعتبار بالنظر الى الزمان وبالجملة ففي الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل في سابقه ولاحقه (قوله فان قيل الخ) اشارة الى جواب منع يكاد أن يورد في جمل تقدم الحادث على وجوده من قبيل تقدم اجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدم بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك في مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدم الحادث الخ حاصل الجواب ظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لوجعل أحدهما مقيسا والاخر مقيسا عليه واما لوجعلاداخلين في التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعاني الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي (ومقوليتهما) أى جمعهما على أفرادهما (بالتشكيك) إما الوحدة فلان مفهومها متفارت بالاولوية اذا الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وأما الكثرة فلان مفهومها فى كل عدم أشده منه فمادونه وقد يتقدم معرفتهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أى الجهة التى بها تنصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لا محالة ذاتية لكثير أى غير خارجة عنه وحينئذ اما تمام ما عتبه وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

بالذات بالمعنى المذكور آنفا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فارق للنظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أنول توهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود لما رأها مساوقة له لا بدنى ان كل ماله وحدة فله وجود وبالعكس لكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مظاهر لكل من الوجود والمماهية ونبهوا عليه وجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أو كثرته بل مع التردد فى ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته ويقطع بوجود المالك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما انما اذا جمعنا مياه أو اس كثيرة فى ماء واحد حتى صارت ماء واحدا أو قمرنا ماء اناء واحد فى أواس كثيرة حتى صار مياه كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والمماهية بينهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فلو اُحد بالشخص ممالا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لا متنازع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله أى غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أى الكثير الذى جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبا كان كالجيوآن بالنسبة الى افراده
أو بعيدا كالجسم النامي والجسم والجوهر والافه والواحد بالفصل كالتناطق
مقيسا الى أفراده وانما يغير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات
(أو عارضة) أى تكون جهة الوحدة أم عارضا للكثرة أى محمول عليها خارجا
عن ماهيتها فمثل الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة
موضوعية بالطبع لتلك الكثرة كما يقال المكاتب والضاحل واحد في الانسانية
فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع
لهما بالطبع لانه معرض لهما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة
بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والشلج واحد في البياض فان البياض
محمول عليهما طبعيا وخارج عنهما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة
ولا أمر عارضا لهما بأن لا تكون محمولة عليهما أصلا فتكون (نسبة)
كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير فان للنفس
تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تديره دون غيره من الابدان وكذلك
للك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يديرها ويتصرف فيها دون غيرها من

(قوله كالجيوآن زقوله كالتناطق) مثلال للجنس والفصل للواحد الجنسي والواحد
بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين ففهم (قوله بحسب
الاعتبار) وذلك لان زيدا وجرا وبركا وغيرهم مثلا ترة واحدة تعتبر زحدها تارة
في الانسانية وتارة في الناطقية (قوله أى محمولا عليها الخ) أى يصح أن يحمل في
العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعا لهما أى موضوعا للكثرة حقيقة أو
محمولا عليها أى عارضا للكثرة كذلك كيف ولولم يعتبر ذلك كانت النسبة الآتية
داخلة في العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو في شرح المقاصد

المدايق فهذان التعلقان نسبة ثان متحدثان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا
 لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك
 في التدبير كانت من الاتحاد في العارض المحمول ثم الوحدة تنوع بحسب ما فيه
 من النوع والجنس وغيرهما لكل نوع منها اسم خاص (وتسمى الوحدة
 في الجنس) كوحدة الانسان والفرس في الحيوان (مجانسة وفي النوع)
 كوحدة زيد وعمر في الانسان (مماثلة) فاذا قيل إنهما متماثلان كان معناه
 أنهم مامتفقان في الماهية النوعية (وفي الكم) عددا كان أو مقدارا
 (مساواة وفي الكيف) كوحدة الجسمين في الكون (مشابهة وفي
 الخاصة) والشكل كوحدة الماء والهواء في الكرية (مشاكلة وفي الاطراف)
 كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر (مطابقة وفي الوضع) كسطحي
 المحذب والمقعر لكل فلك بالنسبة إلى ثخن ما بينهما (موازاة) ومحاذاة
 (وفي النسبة) والاضافة كزيد وعمر وإذا تشاركا في بنوة بكر (مناسبة) ويمتنع
 اتحاد الاثنين (بأن يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة
 الاتصالية كما اذا جمع الماء في إناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء

(قوله في التدبير الذي ليس مقوما الخ) أهل المراد من تعلق النفس بالبدن
 والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأه والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس
 والملك وحيثئذ قوله ولا عارضا لشيء منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للعلقين
 كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا
 معروضا واما أن يريد به ولا خارجا مجولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة ورد
 المنع بأنه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن
 يراد هنا مع اعتبار كونه معروضا أو عارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو
 ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا إليه فتدبر (قوله لا بطريق الوحدة
 الاتصالية) الواحد الاتصالي ما هو متشابه الاقسام والاجتماعي ما هو متخالفها

والتراب فصارطينا أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فإنه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه آياه وامتناعه مدرك (ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتي لا يعقل أن (يزول) إذ لكل شيء خصوصية ماهوية هوائية زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء (ليس) هذا الاستدلال (بأوضح من المدعى) الاستدلال (بأنهما) بعد الاتحاد (امام وجودان) كالأثنين (أو معدومان) كان فناء لهما (أو مختلفان) كان فناء لاحدهما وبقاء الآخر (فـ) على كل تقدير

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقادير يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الراوية والجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاءه متصلة أو منفصلة متشابهة أو مختلفة كذا ذكره بعضهم (قوله لم يبق ذلك الشيء الخ) فإذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق إلا تنزيهه والاختلاف الذى هو ذاتي الاثنين وإن قبل زوال الخصوصية منهما لما يستلزم زوال الانتمية الخصوصية لا مطلق الانتمية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الأوليين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتي الشيء عنه (قلت) الكلام فى زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتي الشيء عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ) أقول عبارة المصنف فى شرح لمقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه إن كان استدلالا ففس المتنازع وإن كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى إذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا متمنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل إن قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التنزيه فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيّد قلت قد سبق أن الكلام فى الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

(لا اتحاد) بالمعنى المتنازع (مدفوع) هذا الاستدلال (بأنهما موجودان)
 لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل (بوجود واحد) ولما لم يكن هذا كافيا
 في الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء
 للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدث ثالث أبردفه بقوله (هو نفس الوجودين
 الصائرين واحدا) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد
 الاثنين على الإطلاق فلم يكن التفصلي الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين
 ضرورى (و) اعلم أن للكثرة خواص منها (الغيرية) وهى

بالإتحاد بل بقيد الذاتى الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه
 فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أى بأنا
 لانسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه
 (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالإبطال
 بأن اتحاد الوجودين ممنوع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لا يخفى أنه بعد اعتبار
 اتحاد الاثنين لا يتجه الترديد اذ كور بأنهما اما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن
 يقول هما موجودان اتحادا فأماله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول
 مراتب العدد هو الاتينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الحكم المنفصل عليهما
 دونه ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها
 أنها متألعة من الأحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا
 اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا اقل منه وبأن حجر زيادة الواحد
 يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه
 يمكن زيادة واحد مثلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج
 لاننا اذا اعتبرنا نضمهم واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول
 الاتينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ)
 أى لاتصور الغيرية الا في المتعدد وانما الخلاف في العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

(نقيض هو هو) فان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق أنه هو فعينه والافتساره

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول انها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتي قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا حقيقة هي أن الغيرية كما صرح به في شرح المقاصد فيها اضافة بها تصوير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الانسان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضاً يدفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشئيين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشئ والاخص من نقيضه وهو ليس بحال فلا حاجة حينئذ في دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتي من الشئ الانعري ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا في شرح المقاصد أن تلك الحثية لازمة في نفس الامر وما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الانسان أو الشئيين وأن الغيرية هي نقيض هو هو وصح تفسير أحدهما بالآخر واحتج الى التخصيص المذكور فائتمل جدا (قوله فان الشيء بالنسبة الى الشيء الخ) أقول ههنا تدقيق لابد من التعرض له نهيذا الأذهان الطالبين وان لم يكن حرا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشئيين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وإرادة كل من الاولين ظاهرة ابضلا لزوم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشئ ونفسه في الثاني خاصة وكلاهما باطل في أن يراد الثالث أى الأعم المطابق كما يقال ذلك في كل مقسم في اتسميات الواقعة لتدفع محذور تسمية الشئ الى نفسه وغيره لكنفسه لا يجدى تلك الإرادة هنا فانه اذا أريد من كل منهما الأعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذور ان كما أهم يلزم ان على تقدير ارادة يكون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولان سلم لزومهما فان ارادته انما تستلزم اتحادهما وعينيهما بالعنوان أعنى مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لامن حيث صدقه على الاشياء والقسمه الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا لمخوطين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والى الناطق
وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر
هذاما عليه الجمهور (وقد يخص الغيران بوجودين) فيخرج المعدومان وكذا
المعدوم والموجود ومبناه على أن التغير وجودي لا يتصف به المعدوم وأنه
لا تمايز بين الاعدام (يجوز انفكاكهما) أى انفكاك كل منهما عن الآخر

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيتية الثانية وهما من هذه الحيتية أعنى من حيث صدق
عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة
بالعينية وأخرى بالتسمية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين
الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غاية
أنها نسبة بالعينية لا التسمية فتدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول
لم يذكرنا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معا لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه
بحسب الذات وكذا لم يذكرنا التغير بحسبها معا لان التغير بحسب الذات يستلزمه
بحسب المفهوم فافهم (قوله كما في نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهوما
وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهوما
وان اتحدا ذاتا (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغيرا مفهوما
(قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتا وكان ذلك مستلزما لتغايرهما مفهوما (قوله
واه لا تمايز بين الاعدام الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن
الاولى كافية في ذلك وان أراد أن كاد منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين
يدل عليه ما صرح به في شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعدام
فيخص المعدومين فتدبر (قوله أى انفكاك كل منهما الخ) وذلك لان قوله عن الآخر
يحمل قوله انفكاكهما نصا في ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين
كما هو صريح هذه العبارة أو يكفي الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لا متناع وجود العالم بدون الصانع لانه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعداً ورد أنه لا انفكاك بين المتضايين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث اهمهما متضايان لا سابع وجودين والغيران لا بد أن يكونا وجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أى عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب (ولا

قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو بتقوماته فلا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا اتوجه أولى اهـ منه «مد ظله»

فبأتى البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضى بسطاً في الكلام قال في شرح المقاصد ما حاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بوجودين جاز انفكاكهما فما فخرج المدومان منهما عدم وجود ودخل الجسمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حين لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في المدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنسه يمتنع عكسه (وكذا الصفة مع الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه (ولذا) الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف (يصح ما فى الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة) فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد القاسم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورديا بـ أن المراد غيره من افراد الانسان والازم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيه ما غير

(قوله وكذلك فى الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

إن التعريف ليس بجامع لان العالم والاصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح « مدخله » وذلك لانه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على ما نقل عن الامدى انه اعترض بأنه حيثئذ لا يكون ما ما اذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لا يمكن وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح «مدخله» هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيمدفع عدم الجامعة فله كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطالب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن رد حيثئذ أن العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن المعتبر فى التقدير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بأن المراد في عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء بآثبات قديم غير الله فخافوا التفتي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا إنما يرفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لأن الذات مع الصفة وكذا

والاعتبارات والعالم من هذه الحثيثة من قبيل المضاف وليس بوجود وأما باعتبار ذاته فوجوده يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) إذا كان الاعتبار هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وإن جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يتنوع عكسه وكذا قوله وإن جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاتهما وحقيقتيهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وإن أريد مع إضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين إن قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الإضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايقة كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايقين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج إلى اعتبار جوار الامكان والجملة لاختفاء في عدم التمام سابق الكلام بلا حقه وهذه صحة كلام المتن على ما عليه «مد ظله» فخلق الخلق بالقبول هو ما حرم في بعض رسائله وحاصله أن لا شجرة رحم الله من تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية تعقلها واعتراض عديم يلزم تعدد القدماء حارلوا التفتي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم إن الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهر حكما برتفاع النقيضين ختموا الفيرين دفع الله بالوجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل بما أتت منه فذهب من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متشككة قطعاً اذا تعددت
انما يقابل الوحدة (فليس المعنى) لماذا ذكره من أن الشيء بالنسبة الى الشيء قد
يكون لاعينه ولا غيره (انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود) كما قاله
صاحب المواقف لان كلامهم في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفي صفات
هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة لافي المحمولات كالعلم والقادر كما يشعر به

(قوله وفي صفات هي مبادئ الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة في قولهم الصفة مع
الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها
التي يتنوع انفكاك الموصوف عنها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو
المبدأ تكون لا غيرا بحسب الذات ولا عينا بحسب المفهوم لان التحقيق ان العلم القديم
مثلا عين الذات بخلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادئ فظاهر
وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المنصف بالعلم الزائد
وانه غير الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضا اه منه

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقا
وكذا الجزء مع الكل ونعسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة
اللازمة فقط وتارة خروج القديين مطلقا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق
أن كلامهم انما هو في الصفات أى المعاني التي لا تقوم بنفسها ويتنوع انفكاكها عن
محملها موجودة وتعدد القدياء انما يتنوع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة
قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يتنوع قدمهما في الموجودين اللذين يجوز انفكاك كل
منهما موجودا فحينئذ لا شك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان
بالمعنى المذكور اذ يتنوع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق المحال منفكا عن محله
فلا امتناع في كونهما قديين ضرورة أن احتياج أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى أن في القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى انعمات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وأن كل

بالحقيقة هو أحدهما المحتاح اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف ما لو كان القدماء مستقلين ادليس فيها ما يرجع احتياج أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه حينئذ يدخل في الغير المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك ما اشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع في الذوات دون الصفات كما سأتى في الالهيات بأننا نقول ذاك ليس تنصيصا للغيرين عما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطايات فلا تليق بالعلم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمهما التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمل فله لا تجده لغيرنا فاسلك به في تلك قضائيه السابقة والارادة (قوله فحاولوا التفصي عن ذلك الخ) أقول هذا هو ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصي عن التعدد الباطل لاعن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفي المغايرة المضرة التي يمكن انفكاك الغيرين فيها لا بنفي مطلق المغايرة التي يلزمها مطلق التعدد فتأمل (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن عبثة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدود لا الامكان لا تكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مقفورة الى ذاته تعالى بالقيام فلا يكون ذاته دعالي موجبا بالنسبة اليها كما لا يكون مختارا ولذا في هذا المقام تحقيق جديد سأتى ان شاء الله تعالى كما مررت الاشارة اليه (قوله فالحق ما قاله صاحب المواقف الخ) أقول حبذا التوفيق الذي أفاده الشارح «مدنطله» لكن لا يوافق ما عايناه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الكلام في مبادئ المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب خرو الذات بحسب الوجود وكذا باقى أسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض في ذاته لا خلافا بين من نفي الصفات ومن أثبتها لا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ عتد برفيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك في الصفات

(قوله بخلاف الخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين في رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه
(قوله وكذا باقى الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فانه يدل على أن كلامهم فى مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفى الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضا محاولة التفصى عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يقيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته والا لم تكن حاجة الى هذا التفصى اللهم الآن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ماذهب اليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره واهل الامر بالتدبر من الشارح للاشارة الى جميع ما ذكره ثم اعلم أنه نقل منه «مدطله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق فى الجزء والكل أيضا وهى هذه ونفى التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود انما هو بين الكل وجميع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أى مفاد الكل المجموعى لا الافرادى كما هو ظاهر وحيث أنه لا نفع التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الاجزاء بهذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد مفاد الكل الافرادى يتغايران بحسب المفهوم والوجود معا فتقطنه

(النفسية) هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرًا وإذا تأو يقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادًا أو قابلاً للأبعاد (وإذا) الاشتراك (بسد كل منهما) أي من المتماثلين (مسد الآخر) في الأحكام الجائزة والواجبة والممتنعة (واختلف في لزوم تغيرهما) كل مبنى قول الخالف على تخصيص الغيرين كإمرو الأفيردعليه أنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل (و) في (امتناع اجتماعهما) في محل واحد إذا كانا من قبيل الأعراض لئلا أن العرضين إذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمازا إلا بالمثل لأن تشخص العرض

(قوله الدالة على نفس الذات) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الصفات النفسية مالا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للإنسان والوجود والشئئية له فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر في الأحكام الخ) قال في شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى ان قيل اعتبار الأول يغني عن الثاني فانه اذا اشتركا في الأحوال الثلاث فقد يسد كل مسد الآخر قلت المراد من الثاني المساواة كما لا يخفى على المتأمل في الأمثلة الواقعة في شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك في الأحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا قل ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الصفة وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان والا فلا وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الخنطة بالخنطة مثلا بمنل وأراد به الاستواء في السكيل فظهر أن الشارح «مد ظله» اقتصر في ذلك على واحد من الأمرين ولا وجه له إن قيل صنيع الشارح أولى لان الاشتراك في الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك في الأحوال الثلاث دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل في عرفهم انما يتحقق فيما تحقق فيه الأمران فما سبق آنفا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالحل فلو اتحد الحل أيضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية لكنه
قال في شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة الى
أسباب مفارقة (و منها) (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل
العين أى ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعديم
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين
كعلم الله وعلم زيد اذا لا شعاريه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان

المذكور فيه التماثل أو يريد بالوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الاولى أن
يقول في هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يد الخ وبالجملة التماثلان وان
اشتركا فيما ذكر لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التماثل الذى يتوقى عليه
التماثل فانسب الى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوى من كل وجه
اعلمه أراد به التساوى في الجهة التى بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وان اختلفا في كثير من
الاوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد الحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالانيفية ليس بشئ لان ما ذكر من
الاستدلال على تقدير غامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لاعند العقل فقط (قوله
مستندة الى أسباب مفارقة الخ) قال في شرح المقاصد وهذا يمنع ما ذكر في الحل
من أن نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل
منهما وحينئذ لا يبق الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المتلين بأنه لجواز
لجواز لمن له علم نظرى بشئ أن ينظر لتخصيل العلم به ادلا مانع سوى امتناع
اجتماع المتلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانه فناء شرط النظر وهو عدم
العلم بالمطلوب قتائل وتيسكت المعترلة في وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وهكذا الى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة في الشدة والضعف
مختلفة فيعرض في كل آن للجسم الذى يشتد سواده ونوع آخر (قوله والعديم الخ)

معنى امتناع الاجتماع أنهم سياتوا ردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لأن محل القديم قديم فلا يتصف بالحدث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لاذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه في آراء واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فافهما لا يجمعان لكن لالذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون معا وبين وانما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين

ولذا قالوا بعدم التناد في الاحكام وسائر الامور الاضافية لكونها أمورا اعتبارية لا تختل لها في الاعيان (قوله لان تصور حركة الشيء الخ) ولذا يصح الحكم باستحالةهما (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ) ولقد أحسن الشارح « مد طله » بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال واحتراز قيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الإطلاق فافهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الحملة أى وقت اختيار اضافتهما الى معين وعترض عاينه في شرح المقاصد بأنه لا خفاء في أنه لا حاجة الى هذا القيد لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد ان مثل ذلك اذا اعتبر من حيث الإطلاق كان خارجا من التضاد واذا اعتبر من حيث الاضافة الى معين كان داخلا فيه ومتجهما لكن الأقرب هو ان مثل ذلك معدود من التضاد لصديق التعريف عليه ولعل لفظ الأقرب إشارة

بالمثاليين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجب بأن اتحاد المحل شرط في التضاد ولما تاملت الا عند اختلاف المحل ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتماثل والنضاد على اصطلاح المتكلمين (وعند الفلاسفة كل اثنين غيران) فان كانت الانثنية بالحقيقة فبالحقيقة أو بالعبارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار ف(ان اشتركا في تمام الماهية) كزيد وعمر في الانسانية (فثلاثان والا فثلاثان) سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلا (وهما) أى المتخالفان (متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) فخرج بالتخالف المثلثان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان

الى ذلك فتأمل أنه فانه دقيق (قوله ويجب بأن اتحاد المحل شرط الخ) هذا الجواب المذكور مع اعتراضه في شرح المقاصد ولعله أراد به ما مر من أنه قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأقول انما يفيد اذا كان القائل بامتناع اجتماع الثلثين من يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائلًا بأن معنى امتناع اجتماعهما مطلقا على ما سبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما في محل واحد مع بقاء الانثنية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المثاليين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الانثنية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدا (قوله فبالحقيقة أو بالعارض الخ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبار الثلاثة ينافي اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن (قوله فخرج بالتخالف المثلثان الخ) اذا قيل ان سلم أن المثليين غير متخالفين كان الاولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما عن تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا (قلت) التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذي يساوق الغيرية وهى كاتبة في المثليين أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أخص من التعدد في مقابل المائنة

المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كيباض الرومي وسواد الحبشى وأما قيد وحدة
الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغير والكبير وقد عرفت معنى
امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك (فان كانا وجوديين فان كان تعقل
أحدهما بالقياس الى الآخر فتضابقان) كالابوة والبنوة (والا) يكن تعقل

كما قال والا فتخالفان فتدبر (قوله قد يجتمعان في الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد
بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فلاولى أن يقول في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كما
ذكره في شرح المقاصد ليطرق قيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك
قيد الوحدة وإنما بعث الشارح «مد ظله» على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله في
شرح المقاصد لكلا الاجتماعين بيباض الرومي وسواد الحبشى فظن كفاية الاختصار
على أحدهما وليس كذلك فتأمل (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما
يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الاعيان كالانسان والفرس لعدم ورودهما
على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما
على محل واحد يدل على ذلك نعم قوله فيخرج ما ليس كذلك ففهموا على ما لم يتعرض
«مد ظله» فيما سبق لاخراج هذا القيد مثل الانسان والفرس لخروجه بقيد العينيين
كما سبق لكن قال في شرح المقاصد ما حاصله ان فيه بحثا لان الموضوع في التقابل
والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المنقابلان من قبيل الاعراض البتة
للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن
سيما بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهوى انتهى (أقول)
لو أراد بالمعنى في هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أو غيرها
لالتأم به جوانب الكلام فتأمل ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل ما يجرى في القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس
بانسان وضد لقولنا لاثنى من الحيوان بانسان مع أنه لا يتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر (متضادان) كالسواد والبياض (وان لم) يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عديا (فان قيد) العدى (بكون الموضوع مستعدا للوجودى) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن الأرمرد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعنى الحيوان (أو البعيد) كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى فوق الجماد قابل للحركة الارادية (فلكة وعدم والا) يقيد كذلك (فإيجاب وسلب) كالسواد والالاسود هذا (وقد يشترط فى التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض لتباعد هـما فى الغاية دون الحرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص) المتضاد بهذا المعنى (باسم الحقيقى و) بالمعنى (الاول با) سم (المشهورى وقد يشترط فى الملصكة والعدم الاستعداد للوجودى فى ذلك الوقت) كعدم اللحية عن الكوسج لاعتن الأرمرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت (ويخص) هذا المعنى (باسم المشهورى والاول) باسم (الحقيقى ولا تقابل بالذات (بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

فالجواب على ما ذكره من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الالسمى كسائر النسب فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق أى الحمل على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود أى تحققها فى نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أهم بما فى المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية محل اثبوت المحمول وعدم الثبوت على ما قيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية والافرسية والا فتركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان لم يكونا وجوديين الخ) عدم التعرض للعدميين مبنى على ما ذهب اليه البعض من أنه

أن الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع (ولتقوم أحدهما بالآخر) فإن الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما معدوم الآخر وظاهر لان العدم لا يكون مقوماً وأما في التضايف فلا أن المقوم للشيء متقدم عليه وجوداً وتعقلاً والمتضايغان يكونان معاً في التعقل والوجود وأما في التضاد

لاتقابل بينهما لانهما اما ان يكون أحدهما مطلقاً والآخر مضافاً أو يكون كلاهما مضافين وفي صورتين لاتقابل بينهما اما في الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما في الثانية فلاهما يجتمعان في غير مواقع الاضافة اليه كما في الاسود والابيض فانهما يصدقان في الحمرة مثلاً فيصدق على الاحمر أنه لاأسود ولا أبيض قال في شرح المقاصد ما حاصله ان فيه نظراً لأن ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعمر واللاعبي واللامتنعاج فيجتمع اجتماعهما ضرورة فتدبر (قوله ويشترط في التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فمنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحداً بالشخص كالعبد والجور لزيد أو بالنوع كارجانية والرئية للزنان أو بالجنس كالرجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخبر والنشر للشيء وان أريد أنه من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافي ذلك التغاير الكائن في موضوع الوحدة والكثرة (قوله ان الوحدة مقومة للكثرة) اعترض على هذا أيضاً بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمنوع أما بحسب الخارج فلاتهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلا أن نقل الكثرة أي كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أي كونه بحيث لا ينقسم وان أريد أن معروض

فلأن المقوم للشيء يجامعه والضم لا يجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضاييف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة

(فصل في العلة والمعلول) ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة اوردهم باحثهم فافيهما من لواحق الوجود والمماهية وبينهما تقابل التضاييف فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين (العلة هي ما يحتاج اليه الشيء)

الكثرة متقوم بمعرض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل انما ينافيه بين معرفتيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذنا مع الموضوع كالصبر والاعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثاني وهو ينافي التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجب بأن اللازم هو اجتماعهما في الوجود لافي محل واحد وبالجملة لادليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فعنه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالاحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التي ترد على الكثرة وتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يظهر تضادهما بساء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كما ذكره بعض المحققين (قوله وهما من لواحق الوجود) أما الاول فلضرورة امتناع تأثير المعدم في الموجود وأما الثاني فنفي على القول بامتناع كون المماهية مجمولة أي وبأن مجموعيها جعلها موجودة على ما سبق تفصيله (قال العلة هي ما يحتاج اليه الخ) هذا هي

وهي اما تامة أو ناقصة والناقصة اما جزء الشيء أى داخلية فيه أو أمر خارج عنه
 (فان كانت داخلية فوجوب الشيء معها اما بالفعل) كالهيئة للسريـر
 (فهي) علة (صورية واما بالقوة) كالخشب للسريـر (فهي) علة (مادية)
 اذا الحقها بصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل في تعريف
 الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب
 فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة الا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود
 الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة (وان
 كانت خارجة فالشيء إما بها فهي) علة (فاعلمية) كالنجار للسريـر (أولها)

العلة بالمعنى اعم الذى ينقسم الى العلل الاربعة وأما بالمعنى الاخص فهي تنصرف
 عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو باضميم الغير اليه
 (قوله وهي اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعروفة هنا ليست مطلق العلة
 الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم
 الا أن يرتكب في الصميم الاستخدام فانهم قرله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق
 انه يوحد الشيء مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ
 وجوب الشيء مع الشيء المصاحب لا تحرأعم من أن يكون اشئا منه أو من مصاحبه
 كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتأخر من معية الوجوب للشيء ترتيبه منه ففي
 تقييد بالقوة والفعل فطر تدبر جدا (قرله البتة الخ) الحاصل أن الصورة يصدق
 فيها أنها كلما وجدت وجد الشيء معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل
 الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشيء معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها
 للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها لها ولكن لا يخفى أن
 هذا عما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة
 والجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تنبيهه «مد ظله» لهما بخشب السريـر وهيئته

أى لاجلهما (فهى) علة (غائية) كالجلوس عليه ويخص الأوليان أعنى
الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لافى وجوده
فقط اذ لا يعقل الابهما والاخرى ان أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود
لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما (ومرجع الشروط

وأما اذا كان المراد منهما الهولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما
لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى محله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان
الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل
فى تعريف العلة المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولا يجوز أن يراد
بالقوة الامكان بحيث لا ينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه اقول فيه نظر أما أولا فلان
خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخرج جزء الصورة عن
تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لا يجزى فى دخول جزء شئ
فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا
ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزءا من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ
فحينئذ يمتنع انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادية
والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة
الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لهما جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ
تقتضى العلة الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ)
قبيل الدليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر
اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لا يعقل الابهما
الخ) أى ان كان تعقلا بالكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الابهما أو
بما لا ينزع الا عتهما كالجنس والفصل انتهى لا يقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل
غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ والمادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل
يسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى محبث الماهية وقال فى شرح المقاصد

والآلات الى الفاعل) فتندرج في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشيء (وجميع ما يتوقف عليه الشيء) بمعنى ما ليس وراءه أمر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشيء مركبا أو بسيطا لا بمعنى أن يكون مركبا من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع (يسمى علة تامة) والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كال بسيط الموجد البسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كال بسيط الموجد البسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضا كال موجد للمركب

جعل الامام عدم الانتقاض مبنيا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة المتجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للباط الحارجية للمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا ينافي ما سبق منه آنفا من أنهم لا ينتزcan الا من المادة والصورة فافهم (قوله لكونها داخلة فيما به الشيء الخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر منه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير وان قيل ان من الشروط ما هو عدم كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المدومة ضرورة اعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات انفعال وسائر ما يرجع اليها انما هي شرائط التأثير لأنها مؤثرة وقد يقال الشرط في الحقيقة أمر وجودي لكنه قد يتغير بحيث يكون ذلك الأمر العدم كاشفا عنه مثلا شرط احتراق الخشب ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التي ينشأ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الاولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشيء لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هي ما يتوقف عليه الشيء مطلقا بل هي جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو أن المصنف قال في شرح المقاصد ان التامة بجميع ما يحتاج اليه الشيء والناقصة بعض ذلك انتهى

منهما مع الغاية أو بدونها وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يتمتع تقدمها على
المعلول واحتياج المعلول إليها ضرورة لأن جميع أجزاء الشيء نفسه وانما التقدم
لكل جزء منها فإقبال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه بل
العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن
المعرف بما يحتاج إليه الشيء ليس مطلق العلة (وعند تمام الفاعل) بجميع
جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل (يجب وجود المعلول) أنه لو جاز
عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً بلا مرجح لأن المفروض حصـول جميع
جهات التأثير من غير أن يبقى شيء يوجب الترجيح و (امتناع الترجيح بلا مرجح)

(قوله واحتياج الخ) لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليها له ومنشأ عدم
الاحتياج اليها عليه الآخر فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء إلى
آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقاً اهـ مواقف

فطن الشارح «مد ظله» ان اسم الإشارة للاحتياج إليه الخ وليس كذلك بل هو
إشارة إلى جميع ما يحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة
بعض ما يحتاج إلى أجزائه الشيء فافهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام
على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن إذا علتته تمت بجميع جهات
تأثيرها لا يخلو اما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولاً وعلى الثاني اما أن لا يجب
وجوده مطلقاً أو يجب بعده فالاول هو المطلوب والثاني باطل لانه خلاف المفروض أعني
حصولها بجميع جهات التأثير وإليه الإشارة بقوله لانا المفروض الخ والثالث أيضاً
كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وإليه الإشارة بقوله من غير أن يبقى شيء فلا يرد
أن يجوز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول
الظاهر في الاستدلال أن يقال إذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لاحد

ضرورى (وبالعكس) يعنى عند وجود المعلوم يجب تمام الفاعل (لان الاحتياج) الى المؤثر (من لوازم الامكان) والامكان من لوازم المعلوم فاولم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلوم لزم جواز وجود المعلوم بدون اللازم ولما كان فى بعض الصور يوجب وجود المعلوم بدون العلة استدركه بقوله (ووجوده) أى المعلوم (مع انعدامها) أى العلة (انما يتصور فى المعدات) لافى العلة المؤثرة الموجودة (كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء) فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبشات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلمية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات (والمؤثر فى الوجود) أى ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد

الطرفين والوقت يجب وجود المعلوم فى ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجح بلا مرجح فتأمل جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أى بجميع جهات التأثير (قوله فلولم يجب وجود المؤثر الخ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر والنام ومعلومه ثبت أن لا تقدم له حايه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره فى الحادث شرط حادث يقارنه كدلى الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التى من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر إيجاد العلة للمعلوم عن وجودها ضرورى وهو يستلزم تأخر وجود المعلوم عنها فردود بأنه ان أريد التأخر بالذات ففسر المتنازع أو بالزمان فمنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ) وكذا الاب بحركته وأفعاله يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتنعهد تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرة فظهر أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوءه المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر فالمؤثر في الوجود (قد يغيّر
المؤثر في البقاء) كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار
المماسّة بتعاقب الاسباب (ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة
الفاعل لامتناع) نوّاردا العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد

الحركات والافعال المخصوصة التي توجد قبل الابن والبناء وتمقضى عند وجودهما فلا
يرد أهمها لو كانا معدين لزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم
ثم قال في شرح المقاصد هذا على رأى الفلاسفة وأما على رأى القائلين باسناد الكل
الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الى) أقول
البقاء عندهم هو وجود الشيء بعينه في الزمان الثاني والثالث وهكذا فيحسب ان أريد
بقاء الاشتعال في المثال الآتي هو أن المماسّة الاولى أادت وجود اشتعال ثم المماسّة
التعاقبة بتعاقب الاسباب أادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لان الظاهر هو
أن كلا من المماسّات مفيدة لاشتعال غير ما أوداه الاخرى فلا مفيد البقاء بالمعنى المذكور
وان أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الامثال كما هو عند المتكلمين فلا نغنع ان
المفيد للوجود يغيّر المفيد للبقاء هذا المعنى وهو مجموع المماسّات التي يفيد كل منها
الوجود ابتداء فتقطعه حتى التفتن (قوله على معلول واحد بالشخص الى) وهذا اختلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفرادها بعلة وبعض
آخر بأخرى كالحجارة التي يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالاحتياج الى كل مغاير للحتياج
الى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء مما لا يقال للمعلول النوعي ان احتياج لذاته
الى علة معينة امتنع استثناءه الى غيرها أو لم يحتاج كان غنيا عنها فلا يعرضه الاحتياج
لانا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينة لا يستلزم استغناءه عن العلة مطلقا بل يجوز
أن يحتاج لذاته الى علة ما ولعارض الى علة معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الى)
اشارة الى رد من قال انه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع الى علة لا بعينها جاز احتياج
الواحد بالشخص الى علة ما من العلتين من غير احتياج كل منهما حتى يلزم المحذور وحاصل
الرد أن الكلام ليس في الاحتياج فانه غير المتنازع بل في التوارد حيث يجوز في السوء

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علته واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس) عندنا بمعنى وحدة الفاعل لا توجب وحدة المفعول (لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء) من غير توسع شيء كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا (بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المفعول الاول الا الواحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن (لزوم اتحاد السلسلة) لزوم في كل موجودين فرضاً أن يكون أحدهما علته لا آخره ولا آخره معلولاً له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى يبينك وبين هذا الحجر (ضعيف) لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المفعول الاول مع وحدته بالذات

كما مر ويمتنع في الشخص وسيأتي في بحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضاً على امتناع الواردة المذكور بأن المفعول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شيئاً منهما علته مستقلة بل جزءه لانه لان معنى استقلال العلة هو أن لا تقتصر في التأثير الى شيء آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيئاً منهما علته فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد المحض لا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علته الالمفعول واحد (قوله لزوم اتحاد السلسلة الخ) أي كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتنامل (قوله ولزم في كل موجودين الخ) هذا لازم من المقدم لامن التالي فله لازم أعم لحواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم ما فرض من صدور الواحد من الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولاً لعلته واحدة الا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد عن الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليستدبر (قوله لو لم يكن في المفعول الاول الخ) وقد يقال أيضاً ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثيرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكرنا أنه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكررة تصير ابتداء سلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو عمل بها كان دورا قد بر (وتمسك المخالف) يعنى الفلاسفة (بأنه لو صدر عنه) أى عن الواحد الحقيقى (شيان فصدرت به

عن الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا لم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدأ الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثاني رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدأ بتوسط ما تحته جملة وفرداى شئ فيكون هناك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه التكررة في جواز كون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة لكنى أن يجعل الواجب مصدرا لها باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال في شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيد مثلا بأنه ليس شريك البارى في نفس الامر ولا يقتضى ذلك ثبوت السلوب الذى هو شريك البارى ضرورة ولعل الامر منه «مسد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق في الجواب عن أصل الاعتراض هو أن سلب الشئ من الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التى لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهمى لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة للحق؛ فان السلب يقتدر الى مسلوب وسلوب عنه يتقدمه والاتصاف الى موصوف

لهذا غير مصدريته لئلا (لان المفهوم من هذا غير من ذلك فلا يكونان نفسه
وذلك ظاهر فاما أن يكون شئ منهما باءا خلافيه أو لا بأن كان كلاهما خارجا عنه
(فان دخل شئ منهما) سواء كان أحدهما أو كليهما (فيه) أى فى الواحد
الحقيقى (تركيب) الواحد فقط أو تركيب هو وتسلسل المصدريات أيضا

وصفة كذلك ولا يكتفى المألوف عنه فقط أو الموصوف فقط ففى لتجعل الواجب
الواحد متكررا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكررة بخلاف المصدرية كما بأن تحقيقها
فانهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما
نفس الواحد لاستلزامه التركيب المنافى لوحده فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد
بظايره انه فساد غير ما يترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس
شئ منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافى كون أحدهما نفسه والاخر غيره وان أراد
أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضا لكن امتناع
ذلك لا يوجب الانحصار فى الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والاخر
خارجا فلا يتم قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ وسيجىء منا تحرير هذا الاستدلال على
وجه وجه هو مقصود الفلاسفة (قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ) أى سواء كان
أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مد ظيل» ما فى المتن بذلك عن قريب (قوله
تركيب الواحد فقط) أى من غير لزوم التسلسل وذلك فى صورة دخول كليهما فيه فيلزم
تركبه منهما ومما زاد عابها لم يتم فرض الدخول فظهر أن التركيب اللازم من هذا
أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركيب هو وتسلسل الخ) وذلك فى صورة دخول واحد منهما
وخروج الآخر فيلزم التركيب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن فى الكلام
لقا ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتحضر ضوالة
وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبل تكون لا محالة متأخرة من ذات
المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتها وداخلية فيه وهل هذا الا حكم بتقديم

(والا) يدخل فيه شيء منها فيكون له صدور عنه فينتقل الكلام الى مصدر رتبة له فيمتد (تسلسل) المصدريات فقط والكل باطل (ورد) هذا التسلسل (بأن) انه ان أريد التعبير بحسب الخارج فممنوع لا (نه) أى المصدرية (اعتبار عقلى) لا يحقق لها فى الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور فى كونها نفسه بحسب الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجد لها فلا يكون الذات مصدر لها فلا يكون هناك مصدرية أخرى تسلسل (هو) لو سلم أنها أمر حقيقى رداً أيضاً (بأنه) يرد على صدور الواحد (فانما) لو كانت متحققة فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا

الشيء على نفسه وتأخره عنه وهو ضرورى البطلان فتبصر (قوله) تسلسل المصدريات (الخ) أى فقط فافهم (قوله) لو سلم أنها أمر حقيقى (الخ) وجه التسليم هو ما ذكره من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقى هو كون العلة مشتملة على معنى يصح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودى ضرورة فانما اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وأقلها ارادتها لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة (قوله) مغايرة له ضرورة (أنها نسبة الخ) أو رد عليه أنه ليس كلامنا فى تلك النسبة الاضافية بل فى الامر الحقيقى الذى مر بيانه آنفاً وهو لا نسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضاً ينافى هذا تسليم ما سبق من الشارح من أنها أمر حقيقى فتدبر

تكون نفسه فان دخلت تركب والاتسلسل (وقولهم المراد) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (انه كلما تكثرا المعول تكثرا الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا) الشيء (غير فاعليته لذلك) الشيء واذا كان تكثرا المعول مستلزما لتكثرا الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعول بحكم عكس النقيض (لا يفيد) هذا القول (شيئا) فانعاو بعيد عن أن يجعل من معارك الآراء (ولا يوافق) ايضا (ما بنوا) أى بنوه (عليه) أى على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد (من امتناع تعدد أثر البسيط) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيئا بل أشياء فيكون عليه لكل مفهوم ما اعتبارا بما غير العلمية لا آخر ولا يقدر ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلا لان علميته لذلك الشيء امر مغاير لذات العلة بحسب التعقل (ومن أن الفاعل البسيط) الحقيقي (لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران) فان كان البسيط قابلا وفاقا لافق صدر عنه اثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا يمنع من

(قوله قد دخلت الخ) فيه ان الكلام لما كان في الامر الحقيقي جاز أن يكون ذلك الامر في صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيان فيكون هناك خصوصيتان وحريتان مغايرتان وما أن يكونا معا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحدا الاثنان أو يكون احدهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احدهما داخلية والاخرى حارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معا داخليين ولتركب أو خارجيين ولتسلسل وهذا هو التحرير الموعود المواثق للمقصود فتأمل (قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ) فانه يعصى الى أن يكون البراع فيما بينهم لفظيا والبراع اللفظي لا ينبغي أن يتمادى فيه هذا التماذى (قوله فان كان البسيط قابلا الخ) أى قابلا لشيء وفعلا لذلك الشيء فانه الذي يتعنونه دون مطلق

كون البسيط مما يصد عنه شيآن كما مر آنفا (وقد يستدل) على أن الفاعل لا يكون قابلا (بأن نسبة الفاعل) إلى المفعول (بالوجوب) نسبة (القابل) إلى المقبول (بالامكان) فيكون قبول الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازمهما اعني الوجوب والامكان فلا يجتمعان (ورد) بأن الفاعل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول وإذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان وأيضاً نسبة القابل إلى المقبول بالامكان العام وهو لا يتنافى الوجوب و (بعد التسليم) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً للمفعول كما مر ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد له من الفاعل

كون البسيط قابلاً وفعلاً يدل عليه الاستدلال بتنافي الوجوب والامكان فانهما انما يتنافيان بالنسبة لشيء واحد وكذا قولهم في الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفعلاً لا آخر (قوله بأن الفاعل إذا أخذ وحده الخ) لا يخفى مخافة هذا التردد فان الكلام كما صرح به انما هو في الواحد البسيط الحقيقي ولا شك أن البسيط المذكور اذا فرض كونه فعلاً يجب معه وجود المفعول اد المقروض استقلاله في اجاده والا لم يكن بسيطاً حقيقياً بخلاف ما اذا فرض قابلاً فانه لا يجب معه المقبول ولو مع استقلاله في القابلية فتدبر جدا (قوله فلا فرق بينهما الخ) أقول قد ظهر الفرق آنفاً وأيضاً أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون وحده كافياً في وجوده فهو تام العلة وائس قابلاً واما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتمازح و يقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريباً في معنى التسليم فتدبره (قوله بالامكان العام الخ) لان معنى قابلية الشيء للشيء هو أنه لا يجتمع حصوله فيه ومنع بأن معناها هو أنه لا يجتمع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص

وانه ليس معنى الامكان العام أحد نوعيه أعنى الوجوب بل الاعم بحيث يحتمل
الامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول رد (بأنه لا امتناع
في اجتماع (الوجوب والاوجوب بجهتين) لجواز كون الشيء واجبا لشيء
من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

(فصل) فيما يبنى على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء (يجوز
دوام أفعال القوى الجسمانية) الحالة في الجسم بمعنى لاتناهيها مدة وعدة فان
نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبدا وليس ذلك الا بدوام القوى
الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا (بخلق الله تعالى وعند
الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة) بمعنى أن القوى الجسمانية لاتقوى أن

(قوله أحد نوعيه الخ) هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان
العام فليس معناه أحد نوعيه أعنى الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل
الامكان الخاص ويناق تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (أقول) فيه ان منافية
مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدد من عمومته
لوجوب وعدمه مناه له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القول الى المقبول
بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة
بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية وفهم (قوله بجهتين) سواء كانتا
لشيء واحد كما يما نحن فيه أو لشيئين كما قولوا فيما اذا كان قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر
من أن فاعليته لداته وقبليه باعتبار تأثيرهما بوجود القبول (قوله بمعنى لاتناهيها مدة
وعدة) لم تعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة
كما يشير اليه الشارح (قوله معنى أن اقوى الجسمانية الخ) وتقصيل ذلك هو
أن الفلاسفة يشنون للقوى الجسمانية تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بأن
النار مثلاً لاتسكن كل شيء واشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة اليها وضع
مخصوص ويقطعوا بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عدداً ثارها

تفعل حركة لاتكون حركة أخرى أسرع منها (والمدة) بمعنى أنها لاتقوى
 أن تفعل في زمان غير متناه (والعدة) أى لاتقوى على فعل عدده غير متناه
 (لأن القسرى) أى تأثير القوى الحالة في الجسم تأثير اقصر يا وهو التأثير في جسم
 آخر غير محلها (يختلف باختلاف القابل) المقصور لأنه كلما كان القابل أكبر
 كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبعي)
 أى تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير في جسم هو محلها فاندراج فيه
 التحريك الارادى الصادر عن النفس الحيوانية يختلف (باختلاف الفاعل)
 لأنه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر أثارا

متناهيا وكذا زمانها في جابي الاتقص والازدياد بأن لايتقصر الى غير نهاية وهو
 التناهي بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهي بحسب المدة وبهذه
 الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يعرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة
 العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر منها عدد أكثر أقوى من
 التى يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية
 عددا والثانى قوى يعرض صدور عمل منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
 محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها أقل أشد قوة من التى زمانها أكثر
 ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لافي زمان والثالث قوى يعرض صدور
 عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء
 ولا محالة تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع
 عمل غير المتناهية منها في زمان غير متناه فالاختلاف الاول بالعدة والثانى بالشدة والثالث
 بالمدة (قوله أسرع منها) أى لاتقوى أن تفعل في زمان (قوله لاتقوى أن تفعل
 في زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهي بحسب العدة وهو أن لاتقوى على عدد غير
 متناه لان الاتناهي بحسب العدة يستلزم الاتناهي بحسب المدة وإبطال اللازم
 يستلزم إبطال المعلوم فاقصر عليه وفي بعض النسخ يتعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر
 لكونها متجزئة بتجزئتها (فإذا فرض في حركتهما) أى الصغير والكبير المفهومين
 من اختلاف القابل والفاعل (الاتحاد في المبدأ تفاوت الجانب الآخر) وهو
 جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاقبة
 فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة في الكبير
 أقوى فلزم التناهي بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهى حركة القابل الأكبر قبل
 الأصغر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لانها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة
 مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى
 على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميها
 وحل عقدة (قال في شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو
 أن يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً لامتناع أن يقع
 الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف
 ذلك أشد تأثيراً اقتصر واعلى بيان امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة) ورد بعد

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لا يصح على عمومته الا عند من لا يجعل النفس
 الحيوانية جوهرًا مجردًا كالنفس البشرية اهـ منه

(قوله ويلزم منه انتهاء حركة الخ) وقد نفى هذا الدليل اجمالاً بالحركات القلبية فانها
 مع عدم تنافيها عنهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية وتفصيلاً بأنه
 لم لا يجوز أن تكون تلك القوى أرلية لا يكون حركتها مندأً وأيضاً لم لا يجوز أن يكون
 التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر
 والقسرية أسرع وفي الطبيعية ابطاء من غير انقطاع على انما لانسلم أن التفاوت بالزيادة
 والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الالهلاك ارادية مستندة الى ارادات

تسليم التأثير) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى (بأنه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسيم) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تخريبه نصف قوة معاوقة الكبير أو تخريبه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كلوحدة والابوة

(فصل) في الدور والتسلسل أورد هـ ما في هذا الباب لورود هـ ما على العلمية والمعاولية (يستحيل الدور) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه (وهو) حقيقته كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشئين على الآخر ويلزمه (توقف الشئ على ما يتوقف عليه) فهو تعريف بالالزام اختاره لانه أظهر استلزاما للتقدم الشئ على نفسه وانما كان مستحيلا (لان امتناع) ما يستلزمه أعني (تقدم الشئ على نفسه ضروري) وجه الاستلزام أن الشئ اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

وتعقالات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذاتها المعارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وبان كلامنا انما هو في الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها لاني التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتى في باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المنتهى فليتأمل (قوله فان الحوادث مستندة عندنا الى) ولا نشترط في ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلافه انه تعالى وضعها مخصوصا فلا مانع عندنا في دوام تلك الآثار والافعال (قوله فيكون الشئ متقدما على نفسه الى) أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

عن نفسه والكل يدهي الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو تراتبي معروضي
العلية والمعلولة لا الى نهاية) بأن يكون كل ما هو معروض العلوية معروضا
للمعلولة ولا ينتهي الى ما يعرض له العلوية دون المعلولة وليس ذلك مطابق
للتسلسل لكنه اختاره لان بعض ما ذكره في بيان الاستحالة انما ينطبق
عليه ولانه المطلوب هنا استحالة (لان) العلل والمعلولات

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء في العلية والمعلولة أو في
الوضع اه منه

الكلام في العلية وان أريد بالعلية نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه
بالعالية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علته لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذى
يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشيء علته للشيء بمعنى أنه ما لم يوجد
ذلك لم يوجد هذا ولا خفاء في استحالة النظر الى الشيء ونفسه كذا في شرح المقاصد
وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثانى من التريدين ومنع أنه نفس المدعى بل
هو لازمه فتدبر (قوله والكل يدهي الاستحالة الخ) وربما يبين ذلك بأن التقدم
والتأخر والاحتياج نسب لاتعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج
بلوجوب ونسبة محتاج الى المحتاج اليه بالإمكان فلا يجتمعان والكل ضعيف قفطن
(قوله و ليس ذلك مطلق التسلسل الخ) قال في حاشية منقولة منه هذا وهو ترتب أمور
غير متناهية سواء كان في العلية والمعلولة أو في الوضع انتهى (قول) بل مطابق
التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود أولا وسواء
كانت مترتبة أولا وقد فصلناه في رسالتنا الجديدة وبيننا فيها مذهب التكلمين
والعالمية وحققنا على رأينا ما هو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع (قوله لان بعض
ما ذكره الخ) كبرهان التكافؤ (قوله ولانه المطلوب الخ) وذلك لان المطلوب الحقيقي

لو تسلسلت من غير أن تنتهي الى علة محضة لكان هناك جملة هي نفس مجموع
 الممكنات الموجودة العلول كل من آحادها الواحدة منها وتلك الجملة موجودة ممكن
 و (المؤثر المستقل لا تلك) (الجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل
 وجود نفسها ولا يتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهي اذ المراد هنا هو تلك
 الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية
 وغير المتناهية (ولاجزائها) والا و بذلك الجزء نفسه

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) اما انها موجودة فلموجود جميع آحادها واما انها
 ممكن فلامكان تلك الاحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشى الدواني من أن الذات المستقل
 فيه أجزائه الذي هو ما فوق العلول الاخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع
 الأجزاء أو داخل في هذا المجموع أيضا فلا شيء فوق هذا المجموع يكون علة
 الا الواجب وهو المطلوب اه منه

في الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من السلسل
 فليةأمل (قوله موجود ممكن الخ) اما وجودها فلانحصار أجزائها في الموجود ومعلوم
 أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أو شيء منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء
 الموجودة قد يكون اعتباريا لا يتحقق له في الخارج كالركب من الانسان والحجر أجيب
 بأن المواد من ذلك هو أنه ليس بموجود واحد يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء
 والا فقد صرحوا بأن المركب في الخارج قد يكون عين حقيقة الاحاد الخارجية
 كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذا أريد مجموع
 العارض والمعرض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلاعتقارها الى جزئها
 الممكن ومعلوم أن المقتدر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود
 نفسها الخ) وذلك لان الكلام في المؤثر المستقل ولا خفاء في لزوم تقدمه فلايرد مايقال

لان موجد الكل موجد لأجزائه ومن جعلها ذلك الجزء وذلك محال (للدور)
 المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه (بل) المؤثر المستقل بها يكون (خارجا)
 فيكون (واجبا) بالذات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا

(قوله والمراد بالدور الخ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب عن غير احتياجه
 الى ابطاله الدور اه منه

من أنا لانسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لزم تقديمها وهو
 ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمنع تقديمها فضلا عن أن يجب (قوله لان موجد
 الكل موجد لأجزائه) قال في الحاشية لان الكلام في الموجد المستقل انتهى أى
 ولا خفاء في لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا في كل جزء منه فاندفع ما يقال
 أنا لانسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لزم كونها علة
 لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب
 مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير الخبار فعملته المستقلة
 ليست هي الخبار وحده بل هو مع فاعل الخشب لكون بقى أنه ان أريد بكون
 العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هي
 بعينها علة ذلك الجزء فمنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاءه شيئا
 فشيئا فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول
 على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخرى عن علتها والكل باطل وان
 أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو يجرزها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث
 اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضا كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من
 أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الاجزاء التي لا يخرج منها
 الا المااول المحض المتأخر من الكل من غير أن يلزم عليه الشيء لنفسه كذا حققه
 بعضهم

لاختصار الموجود في الواجب والممكن (يوجب) فيكون لاصحالة (شيأ من
الجملة) أى جزأ من أجزائها

(قوله أى جزأ الخ) وهذا لا ينافى استقلاله وقد فرض أنه واقع به لا بغيره للدور

هـ ٨١

(قوله لاختصار الموجود في الواجب والممكن الخ) اشارة الى دفع ما يقال من
أنا لانسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز أن توجد سلاسل غير منتهية
كل منها تستند الى علة خارجة منها داخلية في سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب
فليتأمل ثم في شرح المقاصد ما حاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة القهى عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات فان عليها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا
لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل
جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الاجزاء أوجب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه
لا يمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقا لمعنى الاستقلال بخلاف
المركب من الواجب والممكنات فإنه يجوز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذى
هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بإيجاده كل جزء
من أجزائه استلزم دلالة الشئ لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بإيجاده
غيره من الاجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ما سبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب
علة لكل جزء منه أنه لم لا يجوز ذلك فيما نحن فيه قدبر ثم قال (والدليل) من منع آخر
وهو أنا لانسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الاتحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاتحاد المعلن كل منهما بالأخر وقولكم انها ممكن بحد
عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منهما بمذبه فن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وما
يقال ان وجودات الاتحاد غير وجود كل منها كلام خال من التفصيل انتهى أقول ان
أريد أن وجودات الاتحاد غير وجود كل منها حتى الانفراد فهو كلام صحيح
ذو تخصيص ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الاتحاد ولا تسع جميعها وان

اذلوقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره

(قوله واقعا بغيره) لان الاستقلال أصم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوها عن التخصيص فليتأمل ثم اعلم أن الاتحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها مeroضة للهية الاجتماعية فهى بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر مeroضة للهية الاجتماعية بحيث تكون الهية خارجة وهى بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو فى هذا وقد تعتبر باللهية الاجتماعية بحيث تكون داخلية فى المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذى هو الهية اذا عرفت هذا فالركب الذى كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احدهما كون كل من آحاده جزءا مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الاخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الاتحادات يتبينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا يجرى فى اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو فى العلة الغير التامة وأيضا لا يجرى كون بعض مهابلة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذى سبق من بعض المحققين من غير لزوم شئ من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه فى جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن مانحن فيه مثله فى جواز كون مؤثره المستقل جزءا منه بلا فرق فلتحقيق الذى يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لا يكون الابان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستغنيا فى التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن فى التأثير فى الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لا يكون الا واجبا غنيا ماسواه وهو المطلوب فتفطن فانه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لا يوجد الخارج شيا منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب

اذ ليس في المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فاذا كان
الخارج الواجب موجد الجزء من اجزاء الجملة (فينقطع) الى ذلك الجزء سلسلة
المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم
جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين
المستقلتين على واحد لان الكلام في المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين
لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها
(ولانا فصل من السلسلة جملة بنقصان واحد) من طرفها المتناهي فيحصل

(قوله واجبا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولا بجزء آخر منها حتى لا ينقطع
السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال في شرح المقاصد ما حاصله انه وان سلم
لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل
والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال
وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من اجزائه به
على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغير حكمها بالاجتماع لكن
لا مكس ضرورة أنه كلما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلا منها
على الانفراد قدبره دقيق (قوله اذ ليس في المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول
ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء مع
أنه ممنوع كما مر يناق ما هنا وان أراد به أنها موجود هو بنفس الاجزاء كما هنا
فيتضح ورود المنع الذى مر منا لاننا لا نسلم افتقار السلسلة الى غير ملل الآحاد فافهم
(قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق ان عدم وقوع شئ من اجزائها
بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

جملتان احدهما من المعاول المحض والثانية من الذى فوقه (ثم نطبق بين)
 هاتين (الجملتين) من طرفهما المتناهى فالاول من احدهما بازاء الاول من
 الاخرى والثانى بازاء الثانى وهلم (فان وقع بازاء كل جزء من) الجملة (التامة
 بجزء من) الجملة (الناقصة لزم تساوى الكل) وهو التامة (والجزء) وهو

(قوله لزم تساوى الخ) وأقول تساوى الزائد والناقص اما يستحيل فى المتناهى واما
 فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع
 اهـ منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لامتساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وإنما هما عند
 التصديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل
 مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعاً لأن تصديده بالوجود حاصل
 اهـ منه

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت
 تأثيره فى شئ مما يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقاً لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل
 اذا كان المطاوع اثبات كون الخارج مؤثراً مستقلاً فى الجميع كفى فى البيان أن يقال
 اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه صلة لذلك المجموع بقى كون الخارج صلة له
 فيكون واجبا موحدا للجميع فيقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة
 المقدمة القائمة بإيجاد الخارج لثبوت من الجملة ثم بيان استلزامه لإيجاد الجميع (قلت)
 لما كان معنى انقطاع السلسلة كما مر على إيجاد الخارج لجزء منها لم يبق من أن
 الانتهاء الى الواجب لا يوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا
 واليه أشار « مدظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب
 فاحفظه فانه من الدقائق التى لا ينبغي أن يمسك عنها (قوله ثم نطبق الخ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة (والا) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شيء فعندها هذا الجزء (انقطعت الناقصة فتنهات التامة) لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التنهائي على تقدير اللاتناهى وهو محال (ولانها) أى سلسلة العلل والمعلولات (لما اشتملت على معلول محض) لا يكون علة لشيء (لزم اشتمالها على علة محضة) لم تكن معلولة لشيء (تحقيقا للتكافؤ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى اذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلا بد أن يوجد

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التمويل في كل ما يدعى تنهائية كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالى العقلى كاف في جريانه خلافا لمن خالف في ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ) اعترض بأنا نختار أنه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولانسلم لزوم التساوى فان ذاك يجوز أن يكون اعدم التنهائي للتساوى وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة التى نفس شئ من جانبها المتناهي اما يستحيل فيما بين المتساويتين المتفاوتتين يكون عدد احدهما فوق عدد الاخرى لابين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها للمتغيرات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لاتناهى السلسلتين وأجيب بدعوى الصرورة في ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبأننا لانسلم لاتناهى المقدورات ونحوها بالمعنى الذى نحن فيه بل بمعنى أنها لاتتفق عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يحاجب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن أقول في كون لاتناهى المعلومات بالمعنى الايقنى تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع
 اشتمالها على معاول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعالويات على عدد
 العمليات بواحد فلا يتحقق التسكافؤ (ولانا) نعزل المعاول المحض من السلسلة
 و (نجعل كلامنا الآحاد التي فوقه) أى فوق المعاول المحض (متعدد باعتبار
 وصفى العلية والمعلولية) فيحصل جملة ان متغايرتان باعتبار لان الشئ من حيث
 لانه علة متغايرة من حيث لانه معاول (ثم نطبق بين) سلسلتى (وصفى العلية
 والمعلولية) فيما فوق المعاول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعاول
 (زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تناسلهما الزائد على
 المتناهي بالقدر المتناهي (ولانه) أى الشأن (لوانقسمت) السلسلة المفروضة
 (بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما) أى من الزوج والفرد (أقل بواحد
 مما فوقه) كالثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة (فتتناهيان) لان كل
 عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهي لانه محصور بين حاصرين هما ابتداءه
 وذلك الواحد الذى مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين أعم

(قوله مع اشتمالها على معاول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعاول المحض
 هو علية الذى فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لاعلية العلة المحضة ويجاب
 بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لا بد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى
 نبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولانا نعزل المعاول المحض الخ) هذا هو الاستدلال
 السابق كما في شرح المقاصد الا أنه يغاير بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان
 عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الوجبة والفردية فيقال كل عدد فهو قابل
 لزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهي لكن المنع ظاهر مما مر (٣) (قوله ونحن نقول الخ)
 وأنا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهي

من أن ينتهي الانقسام لكن لم يكن متساويين ومن أن لا ينتهي والاول هو الفرد
والثاني ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهي (خاتمة) في بيان
أن كلا من الصورة والمادة والغاية (قد يقال) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال
(الصورة لكل هيئة) حاصلة (في) أمر (قابل) لها (وحداني بالذات

(قوله فانهما من خواص المتناهي الخ) أقول عدم انصاف غير المتناهي بهما مع
فرض وجود الآحاد جميعا كما في غير المتناهي بالفعل غير مسلم فإن الآحاد على تقدير
وجودها جميعا كانت منقسمة، بالفعل بدنية وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها
كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بتساويين
أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات
المتساوية وعلى الثاني يكون فردا لان المقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون في
واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اه منه

وهو ممنوع بل أول النزاع فإن القائل باللاتناهي لا ينكر انقسام غير المتناهي وهو
ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير
المتناهي ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير
ما سبق الخ) بيان ذلك أن كلا منهما يقال على معنيين فالمادة يقال على جزء المركب
الذي هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذي هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان
جوهرين كما في المركب الحقيقي وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما في المركب
الصناعي مثل السيف والسرير فإن الهيئة التي أحدثها الخياط له مثلا وسميت الصورة
السريية انما هي عرض قائم بالخشب لا لجوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما عبرت
الحرثية في مفهومهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويتمنع

او بالاعتبار) فهي - هذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق (و) يقال (المادة محلها) أى محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل (كالبياض والجسم) وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فان لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهومهما لم تكونا مادة وصورة الاعتبار الاضافة الى المركب منهما (والغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له) أى لما ينتهى اليه (جهة عملية و) لم يكن (احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد) سواء كان مختاراً كالمختار على الكثر في حفر البئر أو لا كغاية الحر كان الغير الارادية

اضافة احدهما الى الاخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محل الصورة والصورة حالة في المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الآخر لآلى المركب منهما فيقال في السرير الخشب مادة الصورة أى محلها والهيئة صورة المادة أى قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لانه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لانها ليست قائمة به بل تخشبه بخلافهما فالمعنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » فربما قد تدبر القلعيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه، لصادقتهما في المحل والهيئة اللذين اعتبرنا جزأين للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الاول دون الثاني في المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثاني دون الاول في الهيئة ومحلهما اللذين لم يعتبرنا جزأين للمركب فانهم اذا تقرر هذا اندفع ما يتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول تختب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثاني غير ماسبق وذلك لان المراد هو التغاير بحسب المفهوم دون الصدق * لكن بقى بحث هو ان الامام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة السيف وليس ما يجب منها بالفعل اذ قد تكون تلك الصورة

مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها
مالاً جله الشئ بمعنى ان ذلك الشئ يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي
بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية
وقصدتها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثر فيه رأى الفلاسفة وبعض
المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فعنى العلية والتأثير في الممكن هو
التسبب العادي) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشئ عقب ذلك الممكن بحيث

في الخشب مثلاً وأجاب عنه بأننا لانعنى بوجود المركب مع الصورة ان نوعها
يوجب بل نعنى أن الصورة الشخصية السيفية مثلاً توجب السيف واعترض عليه
المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضاً
الجزء الذى يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلاً اسماً
للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلاً فيه والظاهر أن اطلاق
المادة والصورة في نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثانى انتهى أى لم يعتبر فيهما
الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلاً اسم للمعروض من حيث العروض فينشذ
يكون فتميل الشارح «مذطلة» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بحشب
السري وهيته خلاف الظاهر فتدبر جداً (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد
بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر عن الشئ علة له
(قوله الى وجودها العقلى الخ) فمن هنا قالوا ان الغاية بما هيها أى صورتها
الذهنية علة لفاعلية الماعل وإنيتها أى هويتها انخارجية معلول الفاعل بل
لملولة الذى هو مآله الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل نعملاً
رأوا اطلاق الغاية على ما لا يكون معلولاً بل قديماً كما يقال الواجب تعالى غاية النيات

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

*(الباب الثالث في الاعراض) *

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

(الفصل الاول) في مباحث المبحث الاول في تقسيم الموجود (الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم) وهو الواجب وصفاته الحقيقية (والا فخادث) وهو قسمان جوهر وعرض (فا) انه ان تحيز بذاته فهو جوهر او بتبعيته (بأن حل في التحيز بالذات (ف) هو (عرض) وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعدوه من أقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد

وما لا يكون متصوفا سواء لم يكن له اعله وصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا في هذه الصورة كالعشق وعلى الكسوف في حصر لغير ذكرها لها معنى آخر وهو ما ينتهي اليه القعن نعيما لاطلاقها على ما ذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أى يجب يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه (قوله في تقسيم الموجود الخ) ليساق الى بيان أقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ) لماسيى من حدوث العالم وهو ما سواهما (قوله اذ لم نجد دليلا عليه) أى دليلا

ويحتاج في الامتياز الى فصل فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز ثم العرض اما (مختص بالحي كالحياة) ما يتبعها من (العلم والادراك) بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها (أو غير مختص كالأكوان) الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والمحسوسات) أى المدركات بالحواس الظاهرة كما سيبيء تفصيلها ان شاء الله تعالى (وقالوا) يعنى الفلاسفة (الموجود ان كان وجوده لذاته) بمعنى أنه لا يفتقر في الوجود الى شئ أصلاً (فواجب والافهم وهو ان استغنى) في الوجود (عن محل يقومه ويسمى) ذلك المحل (الموضوع لجوهر والا فعرض) فالصور الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لان الحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضاً

يعنى به لما سبأنى من ضعف أدلته (قوله فيلزم التركيب في الباري الخ) وضعفه بظاهره فان الاستقلال في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب (قوله وسائر ما يتبعها) أى الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والألم فهذا على أكثر النسخ التى لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة التى يوجد فيها ذلك فالصبر الثانى للادراكات لا غير (قوله الاربعة) وزاد بعضهم الكون وهو الحصول الاول في الخيز عقيب العدم (قوله بمعنى أنه لا يفتقر الخ) فسرهم بهذا دفعاً لترهم كون وجوده معلولاً سيما لذاته الذى هو عين الوجود عندهم فتسبب (قوله فيسمى صورة الخ) أى فقط وكذا قوله ومحلها مادة أى فقط (قوله فيسمى الحال عرضاً) أى كما يسمى صورة كما مر

والمحل موضوعا (وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة (الكم والكيف والايين والاضافة والاتي والوضع والملك) ويسمى الجسدة (وان يفعل وان يفعل) ولما كان هذان المقولان أمرين متجسدين غير قازين اختيار لهما لفظ أن يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال لانهما يبقان للمحصل بعد الحركة (و) لبحث الثاني ان (امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة) فان الوحدة عرض قائم بمجموع عددها باعتبار الاجتماع شيئا واحدا (وحياة البنية المتجزئة) فان الحياة عرض قائم بالأعضاء العائرة بالاجتماع شيئا واحدا (ضروري) حتى ان

(قوله والمحل موضوعا) أى كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما دكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقة موجود لموجود ان كانت بالتام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولاً كما لاقاء السواد للجسم أولا بالتام بل بالمجاورة تسمى بمجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان له أمر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصريح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) ولذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكن اثبات أنها ليست اقل أو أكثر وما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى عن ضعف ثم انه زعموا أن كلا منهما جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للأعراض ولا النسبة لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للوضع وعروض لشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذلك النسبة للأعراض النسبية فاهم لا يعنون بهما تدحل النسبة في ذاتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والأعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك في وجوده

الاول لا يحتاج الى التنبيه أيضا وأما الثاني فقد ينبه عليه بأن حصول عرض واحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري البطلان وخلفائه وافتقاره الى التنبيه جزؤه البعض زعم أن القرب قائم بالمقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحددة في الجانبين

فلا يكون جنسا والتعريف بالوجود في موضوع أولا في موضوع رسم لاحد وبالجملة ما ذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أول البعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان المحصر مقوض نحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجاتها أما الاوليان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف المحصرهم الكيف في الافاق الاربعة التي ليستا منها وأما لوجود فلانه ليس بجمهور وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقوم به بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنهما أمور عدمية والمحصر انما هو في الامور الوجودية ممنوع بكتنا مقدماتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهي وجودية وأما الثانية فلأن كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاصافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك في المحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المدرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجاته كذا قالوا (قوله فقد ينبه عليه الخ) اما لبيان لم أولا زالة خلفائه وبالثاني صرح الشارح بقوله وخلفائه (قوله وهو ضروري البطلان الخ) هذا هو المزيل للخناء وأما المبين للميتة فقد قالوا هو أن تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه

بخلاف مثل الابوة والبنوة (و) ردياً بالانسلم ان (العرض في مثل القرب والجوار والتركب) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل (متعدد) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر عائلتهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض (يستحيل) انتقاله من محله الى محل آخر (لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله) بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

فلو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض (قوله بخلاف مثل الابوة الخ) قال في شرح المقاصد فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن الخ (أقول) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالآخرين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظر الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فانهم (قوله ورد بأننا انسلم أن العرض الخ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بحواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيئاً واحداً فإنه لا نزاع في جوازه كما قال في شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة والعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو عينه القائم بمحل آخر لأن يكون العرض الواحد قائماً بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلاً واحداً كما في هذه الامثلة انتهى أي فانه لا نزاع في جوازه وحينئذ كان الحوالب المطابق أن يقال ان أر يد بوحدة نحو القرب القائم بالمقار بين الوحدة الحقيقية فمنوع ضرورة أنه متعدد في الحقيقة وإن أر يد

زوالا عن وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده فتأمل (ولأن تشخصه) ليس لذاته والا انحصرت نوعه في فرد لا متناهي تخلف المعلول عن علته ولا منفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجيح

(قوله فانه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لا يكون الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) إشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

بها الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لانسلم امتناع قيامه بالتقارب بين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض في مثل القرب الخ على هذا الجواب لكن لا يلائمه قول الشارح « مد ظله » لانسلم أنه واحد بالشخص وان تبع فيه المصنف في شرح المقاصد لان الواحد الاعتباري المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا أن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقي ومن الواحد بالنوع الاعتباري فتدبر جدا (قوله بخلاف وجود الجسم الخ) واعترض كما في شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذي يحتاج اليه العرض لا بد أن يكون معينا لان ملازمين له لا وجود له وما لا وجود له لا يكون محلا للموجود لكن لا بتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحيث لا فرق بين العرض والجسم فان الجسم أيضا محتاج الى حين معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولا يمنع انتقاله منه انتهى (أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله تعالى انه بينه وبينه ملاقات تامة بحيث لا يكون بينهما قباين في الوضع و يكون الإشارة الى أحدهما

بلامرجح فتعين أنه (ليس الاعماله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور
 الاعم بقاء الهوية ورد بأن الانسليم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة
 خاصة الى هذا سببا اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل في الجاور)
 كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (انه انتقال)
 وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبمحصل
 الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدء عند الحكماء (و البحث الرابع)
 انه (في جواز قيامه بالعرض) الآخر اذ لا خلاف في امتناع قيامه بعرض هو
 نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (في معنى القيام انه) أى معنى
 القيام (التبعية في التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

عين الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يستدفع به ما يقال
 لانسلم أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله اذ يصح تخلل الغاء بينهما كما يقال وجد
 فقام بالمحل فافهم (قوله فتعين أنه ليس الا الخ) ان قيل لانسلم الانحصار فيما ذكر
 ابقاء احتمال أن يكون تنحصره لما هو حال في العرض أو في محله قلت الاحتمالان
 باطلان بديهة أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال في الشيء لما كان محتاجا اليه متأخر
 عنه فلو كان علما لتنحصره لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى عملة
 تنحصره في دور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الاعم بقاء
 الهوية الخ) أى الشخص وقد يتمسك في امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو في حال
 انتقاله اما أن يكون في المحل المتقل منه أو المتقل اليه ضرورة امتناع كون العرض
 لافي محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم
 لتقدم الشيء على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حين الى آخر قدبر (قوله اذ لا خلاف في امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متخير بالتبعية للجوهر فليس كونه متبوعا لثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتخير بالذات (أو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شيء بالآخر اختصاصا بابه بصير ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتاه كاختصاص السواد بالجسم لا اختصاص الماء بالكوز والقيام بهم - هذا المعنى لا يختص بالمختيار كإفاني

الح (لمسبق من أنه من الضروريات التي لا تحتاج الى التنبيه) قوله فلا يتصور القيام بالعرض الح (أقول لا كلام في أن التميز بالذات أي بلا تبعية شيء آخر هو الجوهر وإن العرض لا يتميز الا بتبعية شيء آخر وإن تميزه ينهى بالآخره الى الجوهر كما يأتي فحينئذ إن أريد بالتبعية في التميز أن يكون هناك أمران يتميزان يكون أحدهما تابعا للآخر في ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر في التميز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضي تبعية أحدهما ومتبوعة الآخر في التميز على ما أشار اليه الشارح « مد ظله » وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما في ذلك فلا ينافي كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وإن أريد أن التبعية في التميز لا يكون بأن يكون أحد الأمرين تابعا والآخر متبوعا متميزا بالذات من غير توسط شيء آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية في التميز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الامر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتمييز دون الثاني فإنه يتأتى في المجردات أيضا كما يأتي من الشارح « مد ظله » فاحفظه فإنه مما تغردنا به اذا وعيت ما نقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى في التعبير الآتي أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره (قوله لانه متخير بالتبعية للجوهر الح) أقول على التعديل منع ظاهر مما سبق

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن أن
يختص بالتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن
لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض
بأن يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان
المنعوت حقيقة بالسرعة هي الحركة لا الجسم فلهاذا جازت الفلاسفة قيام العرض
بالعرض واجاب المتكلمون بأن كلامنا من السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على
الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبار اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى
ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجوهر ومن
المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فإنه على التقضي والتجديد ينقض واحد
ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والتجديدة بوقته انما هو
للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط
بالعرض ومن هنا يحتاجان في بقاءهما الى المؤثر مع أن علته الاحتياج عندهم

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف في شرح المقاصد لكنه
قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها ببعض ليس مخصوصا
بهذا المعنى بل يتم ذلك في معنى التبعية في التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى لا يرجع انتهاء الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فنتفطن
(قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور في شرح المقاصد
والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الاعراض وحاصله انهم
لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هربا من لزوم
القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتفى في تلك الحالة فينتسقى

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوى (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم
البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضا ورد بأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم
البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام
العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية فى التحيز ورد بأنه لا نسلم أن البقاء
عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى

الاحتياج ضرورة انتقاء المعلوم بانتقاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء
أيضا هذا المسمى فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن
الاحتياج الى المؤثر الاقتدار الى تأثيره ايجابا أو اعتداما أما لو كان المراد من الحدوث
كونه مسبوقا بعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما
كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك فى اثبات الاحتياج على
أنه لو سلم انما يفيد اقتدار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة
استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ)
كذا ذكره ولكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض يبنى عن عدم
البقاء زمانين لما رأوا استعماله فى نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل
أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث
المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ
عن طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود
ينافى الدوام قلت ممنوع ان أريد به الأبدية كما عاينه المتكلمون من أبدية
النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الأزلية أو كلاهما فسلم
لكن يخرج الكلام عن الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه تدبر جدا وقد يقال
انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم فى المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى
اللغوى

على أنه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت
(ولا متناع زواله) على تقدير بقاءه وذلك (لأنه) أي زواله على تقدير البقاء (أما
بنفسه فيمتنع) وجوده لأن ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلاً ومنع مجواز أن
يقتضى ذاته العدم لا مطلقاً بل في الزمان الثالث والرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى
العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فإن كان عرضاً أيضاً (فيتسلسل)
لأننا ننقل الكلام إلى ذلك الشرط وهلم وان كان جوهر اداً لأن بقاء الجوهر مشروط

(قوله فإن كان عرضاً الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر في هذا الحكم
والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم ٨١ منه

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم غم
ذلك ليس مبنيًا على هذا المعنى فقط فتذكر (قوله على تقدير بقاءه الخ) وفيه برد
ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أي عدمه عقيب الوجود حادث
مفتقر إلى سبب فسيببه أما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضداً ووجود
مؤثر في الكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقيب الوجود الخ) غاية
الامر أن نرجح بعض الأوقات لازوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلوم عن غم
العلة (قوله أو بزوال شرطه) أي شرط وجود العرض كما في شرح المقاصد
(قوله إن كان عرضاً) أي إن كان شرط وجود ذلك العرض عرضاً (قوله وإن كان
جوهرًا دار الخ) أي إن كان شرط وجود العرض جوهرًا لم الدور لما تقرران
بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضاً وفيه تأمل فإن اللازم من ذلك توقف وجود العرض
على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض
دورا إلا أن يقال إن البقاء هو الوجود لكن بالنظر إلى الزمان الثاني والثالث
وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على أن وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض ورد بجواز أن يكون مشروطاً بعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقاً بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي إلى عرض لا يوجد الفاعل بدله حينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطريقتين ضدّه في دور) لأن طريقتين أحدهما الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريقتيه لزم الدور ورد بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقي في زمان واحد فاللازم الدور المعنى وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختاراً كان أم واجباً (ف) يلزم أن يكون له أثر يصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن (يصير التثنية المحض أثراً) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثراً كيف وهو حادث مقتدر إلى محدث ولو سلم فختار أنه لفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أي يتحرك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكل) من الأدلة الثلاثة (ضعيف) لما مر على أنه لو

الاولى ترك هذا التردد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفي شرح المقاصد حيث قال وأما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فيقتل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لأن الكلام في بيان امتناع كون سبب الروال زوال الشرط لا في بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر تبصر (قوله) ورد بجواز أن يكون مشروطاً بالـ (أقول فيه) نظراً لأن زوال الشيء وإن كان بطريق الانقطاع كما في الأمور المتجددة تعدد الامثال أمر حادث مقتدر إلى سبب فإذا نقل الكلام إليه يلزم التسلسل فافهم (قوله) وهو ليس بمحال نعم يكون للطرفين سبق للدات وهو لا ينافي اللعبة الرمائية على أنه يجوز أن تكون العلّة طريقتين ضدّ على المجاور ويكون ضده على المحل وزوال الباقي منه معاً للدات أيضاً وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحائطة الدائرة في حين الآخر وخروج الآخر عنه فله لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله) مقتدر إلى محدث (فالفعل) يعدم ويترك أثره العدم (قوله) لا ينبغي أن يفهم عدمه الخ) كما سبق معصلاً (قوله) من الأدلة الثلاثة (أخ) سيما الأول لأنه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لا تكون الاجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شيء من الاجسام
والاعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما لكم لما يأتي
فقال

(فصل) في بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبلها (بمعنى فرض شيء غير شيء) بواسطة فانك اذا ذهبت شيئا ولم
تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر
وهي القسمة الوهمية لان الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

(قوله لم أن لا يوجد شيء الخ) وذلك بأن يقال لو وجد شيء منها لما جاز زواله لانه أمر
حادث مقتدر الى سبب مسببه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق بكامله المحققون
ان العلم بقاء بعض الاعراض سيما الاعراض القائمة بالمعوس كالعلوم والادراكات
بغيره العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذلك ذلك
وان كان ذلك باطلا فكذلك هذا وليس التعويل في البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد
الاعتراض بأن الامثال المتحددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصبوب من
الانبوب (قوله لما يأتي) أى في الكيف وليوافق التفصيل الاجمال (قوله وهي
القسمة الوهمية الخ) ذكروا لكم خواص ثلاثة احداها القسمة الوهمية وهي كون الشيء
محيى يتدرج ببعض منه وذلك باشماله على ما بعده أى يقنيه بالإسقاط عنه مرارا اما بالفعل
كم في الساعات المنفصلة كل ساعة تعد بالواحد أربع مرات واما بالقوة كما في المتصل
كالسنة تعد بالشهر والنهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهي
الفصل بالفعل بأن يتحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة
واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى شيء آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص
لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لم أن يكون مدد
أجزاءها على التساوي أو التفاوت (قوله لا يقبله الكم المتصل الخ) وفي شرح
المقاصد ما حصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هي التي يصح تعريف

لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك كان آخران نعم الكم المتصل مع المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار أى الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا (ف) اعلم أنه (منفصل ان لم يكن لأجزائه حد مشترك) وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه

الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة فلا أنها لما لم تكن تعرف بالاتفاق في الكمية يكون تعريف الكم بها دورا الا أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالجسم مع المحل فلا حجر في أن يقصد في التعريف بها تعريف العسقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة الانفكاكية العملية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشئ للشئ عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل ولا شك أن الانقسام في المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أهم من الامكان والفعل أعنى فرض شئ غير شئ فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل أيضا عن الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران الى آخر ما قاله الشارح «مد ظله» فحينئذ أقول لا ينبغي ما في هذا القل من الاضطراب فان تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من عوارض الكم المتصل ينافي ما تقر رآخرا من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها له كما قررره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتحقيق الذى يجمع به جوانب الكلام هو أن قبول القسمة الفعلية الذى هو من عوارض المتصل وخصائصه انما هو بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيد مقابلة الامكان بالفعل والاستحالة التى تقر رآخرا هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكلة المنفصل فلا منافاة ثم قبولها بمعنى امكانها

(وهو العدد) لا غير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الأجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أى المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود (فرمان والافتدار) وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها في جهتين فهو (سطح أو) قبلها في الجهات الثلاث فهو (جسم تعليمي وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أو لا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانياً

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فامعنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو في الوهم دون الخارج اه منه

الاعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد في أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضاً لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضاً لها بل بمعنى أنه بعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمس فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج له صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية لماضي وبداية لمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا يجتمع أجزاءه باسقاط فيسد الامكان كما في شرح المقاصد لثلاثين ما يأتي عنه «مد ظله» من عدم التنافي بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للأول على زوايا اقواء وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للأولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فيئتذ لاتكون من الكميات الصرفة وأما نفس الامتدادات أعنى الخط والسطح والجسم فن الكميات المحضة (وعند المتكلمين العدد اعتباري) لانه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما صر في باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهم في وجود العدد مبنى على نفى الوجود الذهني والافلا سفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد (والمقادير) عندهم (جواهر مجتمعة) اذا الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة الا أنه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

(قوله على الامتداد الخ) وعلى الثخن المتغير من أعلى الشئ الى أسفله (قوله لاتكون من الكميات الصرفة الخ) بل مأخوذة مع إضافة ولهذا يصح سلبها من الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل (قوله فن الكميات المحضة الخ) أى مأخوذة لا بشرط شئ وأما أخذها بشرط لاشئ فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا وأما الاخران فلو أمكن أخذهما كذلك لا يمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحيئتذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا أو خطا وهو محال كذا في شرح المقاصد أقول في امكان تخيل الجسم التعليمي بشرط عدم الجسم الطبيعي نظر أيضا اذ حيئتذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون المتخيل مرضا بل جسما وهو محال اللهم الا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمي على ما سبق ان العرض المأخوذ في مفهومه ذلك ليس جنسا للاعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمي فتقطع جدا (قوله من أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تنصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وبأمتياده

هو متصل في نفسه (أو نهايات وانقطاعات) فان السطح نهاية وانقطاع الجسم
 وانلخط للسطح والجسم التعليبي مركب من السطوح التي هي أمور عديمة فالك
 أمور عديمة (والزمان وهي اذ) هو اما ماض او مستقبل أو حاضر و (لا وجود
 للماضي والمستقبل) وهو ظاهر (ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء) اذ لو وجد
 فاما أن يكون منقسما أو لا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاءه معا فيلزم
 اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم
 بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن
 يكون غير منقسم فكذلك الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضا
 غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآفات ويلزم
 من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على
 كون المقادير أمراضا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل
 نارة مدورة لها سطح واحد ونارة مكعبة لها سطوح والمكعب نارة مستطيلا يزداد
 طولها وينقص عرضها ونارة بالعكس وأجيب بأن الذي يتغير ويتبدل هو وضع
 الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفرق ولكل من الاجتماع والافتراق
 هيأت مخصوصة فان أريد بشبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد
 ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتبها فممنوع (قوله فإلعل
 أمور علمية الخ) احتج الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير
 اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما
 هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا ولها نهايات هي اعدام وانقطاعات
 بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخرى (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم
 تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم
 النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لائها من عوارضه ومنطقة عليه وبالحيلة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذا فرض في أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تنجزاً كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أتم عليه (ولأن) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدماً على بعض للقطع بأنه ليس أمراً قاراً الذات مجتمع الأجزاء والالكان الحادث الآن حادثاً يوم الطوفان و (تقدم أجزائه ليس إلا بالزمان) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه في سائر أقسام التقدم فيكون الزمان زمان (فيتسلسل) لأننا نقل الكلام إلى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم (ولأنه لو وجد) الزمان (لا يمنع عدمه بعد وجوده لكونه) أى لكون

الحرياته فيها أيضاً مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لأن المتكلمين يلتزمون بوجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشيء المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالاً لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعاً لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بدية اللهم إلا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك لأن الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة إلى آخرها وهو ليس بتجزئى إلى الماضي والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه التردد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم منقسم بذاته وليس بمحصل من المبدأ إلى المنتهى فتدبر فإنه من المراتق (قوله خلاف ما أتم عليه الخ) معاصر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تنجزاً بل امتناع الجزء في نفسه فليتأمل (قوله) ولا يسكن الحادث الآن حادثاً الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمراً قاراً مجتمع للأجزاء ممتداً كالمسافة كما يأتي عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها في جزء من أجزاء ذلك الأمر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود في جزئه الذئى هو الآن موجوداً في جزئه الذى هو يوم الطوفان مثلاً لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة في أجزائه المترتبة كالواقعة في أجزاء

عدمه بعد الوجود (زمانيا) لما امر واذا امتنع عدمه (فيلزم وجوده مع تركبه) لانه يقبل الانقسام الى الماضى والحال والمستقبل (وتقضيه) لانقضاء أجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافى الوجوب (ورد) الاول (بأن الماضى والمستقبل موجودان) كيف لا ومعنى الماضى ما فات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر أنه لا وجود له ما فى الحال (والعدم فى الحال لا يستلزم عدم مطلقا) فان قيل الموجود منحصرفى الموجود فى الماضى والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا فى أحدها كان معدوما قطعنا انحصار الموجود فى الموجود فى الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده فى الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لأن الحال ليس قسما برأسه

المسافة كل فى حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع فى منتهى المسافة وافافى مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد فى الفرق من دليل تدبر اذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ما سبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر (قوله لما امر الخ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ايس بذاتى أيضا (قوله بجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودا فى زمان آخر بل هو موجود فى حده ذاته لكن لا خفاء فى أن المطلق لا يوجد الا فى ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا فى الاقسام الثلاثة التى هى الماضى والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو الحاضر الذى كان قبل الوجود مستقبلا ويصير لعدم انقضائه ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثانى فلائه مع ما بأتى ترجيح بلا مرجح وأما الاخير ان فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

بل هو الآخر الموهوم الذي هو حده مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة وإن لم يوجد في شيء من الأزمنة فإن قيل الموجود في الجملة إما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لأن معنى الاجتماع المقارنة والمعية أى عدم مسبقية البعض البعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وإن لم ينقسم بالفعل ل (و) رد الثاني بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وإن كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

(قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود أجزائه بالفعل والالم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء أه منه

الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان قدره فانك لا تجده لغيرنا (قوله ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة الخ) لا يخفى أنه وإن سلمنا أن عدمهما في الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما في الجملة لا يخلو إما أن يكون مع الانصاف بالماضوية أى انقضاء الوجود والمستقبلية أى عدم الانصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع التقيضين أو مع الانصاف بالحضور فهو مع منافاه لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وإنما فسرنا الماضي والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتي زمانه لأن الكلام في تسليم أنهما ليدان زمانيين وسيأتى في الحركة ماله تعلق بذلك وبالجملة لا محيص عما ذكره إلا بالتمسك بما ذهب إليه المتكلمون من أنه أمر اعتباري فتعطن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) إن قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام في وجود الماضي والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل إذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا حواجا عن أصل الاستدلال فتبصر

لان التقدم الزماني لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و (التقدم) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان (بالذات) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهومهما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لأجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها متساوية في الذات وانما التنافي بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطةهما ويوهم الزمان انما هو ومن ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما

(قوله ويوهم الزمان الخ) فكما يوهم المكان من وجود امر ذى مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو ويلؤه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان امر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فله يتوهم من ذلك أن هناك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا اجتماع أجزائه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم به انه منه

(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسر هذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا وفهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الآن يقال هذا تدقيق بتغيير التعبير بأن يكون المراد بما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

(و) رد الثالث بأن (بعدية العدم في طرف الماضي) وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجب وزأن يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الماضي أعني الطرف الذي به انقضى وانقطع الزمان (ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا) يقتضي الوجوب الذاتي الذي (ينافي الامكان) لجواز أن لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته أن يكون دائما بتجدد الأجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه (وقالوا) يعني الحكماء (الزمان) مبتدأ وقوله (وجود امتداد) مبتدأ ثان موصوف ماضيف اليه بقوله (يتصف) ذلك الامتداد بالذات (بالماضي والمستقبل) اقتصر عليهما لما مر أن الحال ليس قسما برأسه (ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل) وغيره يكون قبل المطابقة الجزء القبل وبعدها لمطابقته الجزء البعد وقوله (ضروري) خبر المبتدأ الثاني والثاني مع خبره خبر الاول واستغنى عن التضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

(قوله رتبة الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فلما أن يكون واجبا وممكنا والاول باطل لما مر وكذا الثاني لانه قديم عندهم والقديم يمنع عدمه اتفاقا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلما يبطله برهان ابطال الانتهائى اهمته

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام في التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه فظهر أن قوله فالخلق أن التقدم والتأخر الخ ممنوع من وجهين فتدبر جدا (قوله والثاني مع خبره الخ) أقول لما كانت نسخة المتن الراسلة النسخة غير متتم عليها فهي تحتمل كون المبتدأ الاول فيها زائدا من

هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري إلا أنه غير هذه الصنعة لنوع
توضيح ويجوز أن يكون وجود امتداد خبراً فقول ضروري خبر بعد خبر (يعترف
به العامة ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات) وإنما الخفاء
في حقيقته وإليه أشار بقوله (وأما حقيقته فقبل) القائل أرسطو ومتابعوه
هو (مقدار) يعني كما متصل لا يتدبره (حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته)
وقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى
منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة (كم) لان التفاوت من
خواص الكم (ولا متناع تألفه من الآتات) لان تألفه منها كما يريد استلزم
الجزء (متصل) فانه لو كان منفصلاً لانتمى إلى ما لا يتقسم كوحدة العدد
لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآتات ويلزم منه الجزء (ولعدم
استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة) والالكان هو أيضاً قارة الذات
مجتزع الأجزاء في الوجود والضرورة كما تبطلانه (ولا متناع فنائه لمر)
من أن بهنية العدم بالزمان (مقدار للحركة المستديرة إذ) الحركة (المستقيمة
تقطع) لما سيأتى من تناهى الأبعاد وأنه لا بد من كل حركتين مستقيمتين
من سكون (ولان تقدير جميع الحركات به مقدراً لا تسرعها) لان زمان أسرع
الحركات أقل فان قلنا الزمان تقتضى سرعة الحركة والأقل به قدره إلا أكثر
من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي

تحرير السباح (قوله لنوع توضيح الخ) وهو تصوير الزمان بأنه شئ باعتبار تصف

المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتيته فيكفي يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقة ته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهولى والصورة وهنما لم يتصور الزمان الا بأنه شئ باعتبار ما يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته

الاشياء بالقبلة والبعدية (قوله فان قيل هذا تعريف الخ) هذا مع أنه
مذكور في شرح الماصد فيه تأمل لانه ان أريد بهذا التعريف قولهم الزمان
مقدار حركة القائل الاعظم فسلم أنه تعصيل لدانياته لكن لا نسلم ما يأتي
في الجواب من قوله وهما لم يتصور الزمان إلا بأنه نئى وان أريده قولهم امتداد
يتصّب بالمضى والاستقبال الخ فلا نسلم أنه تعصيل لدانياته وان تم ما ذكر
في الجواب وقوله ليست المقدارية ان أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله نئى
باعتباره الخ فسلم لكن لا يجدى فيها على ارادة اثبت الارل من الترديد السابق وان
أراد به منه وهو - ولما مقدار حركة السلك - نظم فلا نسلم ان المقدارية ليست
من ذاتها ان قيل ان المراد هو انه فى كل من حيث له مفهوم ذهنى ولا شك
أن المقدار ليس ذاتيا للمفهوم الذى دلنا حقيقة داتى الثنى بيقينه ومفهومه
لمفهومه والذى يظهره أن مراده من التى ص هي اخصمه قرينة حقيقة الزمان
قيل هو مقدار حركة الخ وهذا القول ان تضمن زمني ذاتيه لكنه فى نفسه
تصدق وحكم بـ الشئ الذى هو ثابت - تتجه الاشياء بالتأثير البعدية حقيقته
مقه الخ ومنه ان المقدار ليس - الحكم - الذى يقين هو من دانيات
حقيقة الزمان ذلك كما يقال ان الجسم يدور - قال لانه اذا مركب من الهيولى
راضة فهذا وان تصهى تعصيل دانيات الجسم - لكنه مفهوما تصدىقي ليست
الليزر راضة من دانياته بل من ثبات جسم يدل على ما ذكرناه صحة
الاستدلال - اد من اليقين أن المفهوم - جرى لا يكسب عن الاستدلال

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن (مبناه على أصول الفلاسفة) من بطلان
الجزء الذى لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان
(وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان (متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم) أى
مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة اقسامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات
بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذلك بهذا فاذا قيل متى جاء
ز يدى قال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس
وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمرا محققا بل هو اعتبار يتعاكس
لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للهو هيأت (والقديما) من الحكماء (على أنه جوهر)

فاحفظه فانه لا ينبغي الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم
أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين
مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الاصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر
احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لانسلم ان القابل للتفاوت يكون كما
انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو في حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور
بوحوه مما أن الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة
اليه باطالة عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على
الثبات لا معنى الانطباق هو أن يكرن جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على
الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأننا كما نقطع بوجود الحركة أمس
وليوم واما عند كذلك نقطع بأن الموحودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات
موجودة فيها ونجاز اسكار هذا جاز انكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات
البغدادي ان الزمان مقدار الوجود كما ذهب اليه في بعض رسائلنا قبل الاطلاع
على مذهبه وحيث بأن السمة الى الزمان هو حصول فيه أهم من أن يكون
حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة أنه لو فرض أنه

لاعرض (مستقل) أى مجرد عن المادة لجسم مقارن لها فتم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجواهر ما هو قسم للممكن ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافي الامكان ومنهم من اعترف بإمكانه وعمدتهم فى اثبات كونه جوهرامستقلا دعوى ضرورة (يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة) حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوما فوجد ثم كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهر ازلما يتبدل ويتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

حركة لكات فى ساعة وأيضاً نقل من ابن سينا أنه قال ان معنى انتساب المتغير الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجىء تطلق على كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر المتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهى محض ان جعل الزمان مقدارا لها اعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثانى لم يكن أمرا موجودا وأجيب بأننا نختار لثانى وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء بجزء منه من غير أن يخص منه جزآن ذنعة وهذا لا ينافى كونه وهما من حيث المجموع الممتد قدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصوره وجوده بدونها محالا والذم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم وتأخر على تقدير أن لا تكون حركة أصلا ما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن يخرج الفلك نضالاً لا يتناهى وامترض بأننا نبتدئ القطع بهذا الامتداد فى حالى وجود الحركة زعمنا معنى السواء إن حقائق أو وهما فوهما والتفرقة تحتاج الى البيان كذا ذكره (تمويه أى مجرد من المادة الخ) أصول الظاهر من هذا وانهم

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمد او الى ما قبل المتغيرات دهر او الى مقارنتها زمانا هذا ثم لا يخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقديم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود أو العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه

(فصل في المكان) لا خفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته (قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لسطح الظاهر من الجسم) (الحوى) واليه ذهب ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى أقسام الحكم المتصل أو رده عقيب الزمان (وقيل) فأنله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم) البعد اما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم العلوي أو مفارق عن المادة لا يقوم بعمل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان لأنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد الممكنات عليه

هو أنه جوهر ليس بمادى كالجسم ولا مجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا في البعد المقطوع الاتي انه قسم سادس وراء الاتسام الخمسة المشهورة للجوهر فعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مقتصر الى محل يقومه كما فسره المصنف رحمه الله في شرح المقاصد بقوله أى قائم بنفسه غير مقتصر الى محل يقومه أو حر لانه نقطعه انتهى فتدبر (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق في بيان مذهب المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل غير عنه أفلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابعاد الممتدة في الجهات تتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها قبول الجسم

مع بقاءه بشخصه وسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البدية فانها شاهد بان
الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء قبل كانه جوهر متوسط بين
عالمى الجواهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التى تقبلها
(والامارات) التى ذكروها للمكان (مثل مساواة المكان للتمكن) لان
التمكن يجب أن يكون منطبقا على المكان ما لثاله فيجب أن يكونا متساويين
(و) مثل (عمومه) أى المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك
والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا (و) مثل (كون الطير فى الهواء المتحرك)
عليه ساكنا (والجـر فى الماء الجارى) عليه (ساكنا تدل) تلك
الامارات الثلاث (على الثانى) أى كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم
عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفقة رقيقة فان السطح المحيط بها

للإبعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه فى غاية الظهور فكيف
يذهب اليه قائل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وفيصل لانه نشق
فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول التظاهر أن هذه
الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلىح لان يتمسك بها أحد الفريقين
على عدم صحة ما ذهب اليه الآخر فيثبت ان أريد من تساوى المكان للتمكن
وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين
وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار احدهما
جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للفريقين
بالسطح الا اذا أريد بمقداريهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والتظاهر من
الآخر لا مطلقا مقداريهما فتثبتهما جدا واحتفظه فانه ينفك أن حديث الشمعة الا فى قريبا
(قوله لان كل جسم مشار اليه الخ) أى لان كل جسم مشترك عليه بأنه هنا وهناك
اذ المتصور اثبات ان كل جسم ذو مكان لانه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

أضعاف المحيط بالمدوّرة مع أن المتمكن في الحالين واحد ولزم أيضاً أن يحوى الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكانه والام يكن المكان عامالكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركاً وكذا الجحر في الماء الجارى ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن في الحالين واحداً ومنع عموم المكان لان المشار اليه هناك قد يكون مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية أعنى الوضع الذى به يمتاز المشار اليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرّك من أول المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

من أن هذا الاستدلال بظاهره انما يدل على أن كل جسم هو نفس المكان وهو غير المطلوب (قوله مع أن المتمكن في الحالين واحد الخ) أقول أن أريد بوحدة المتمكن هنا وحدة تمام مقدار الشمعة في الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للممكن فان المساواة المسلمة ضد القائلين بالسطح هو تساوى مقدار الممكن لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوى مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة في الحالتين يقتضى التفاوت بين المكانين لا ينافى وحدة الشمعة بالنظر الى تمام مقدارها كما هو ظاهر وان أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة في الحالتين فهو مع كونه ممنسوخاً كما باتى التصريح به في الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة اضعاف المحيط بها حالة التدوير فندبره فله دقيق جدداً (قوله ولم أيضاً أن يحوى الجسم المحيط الخ) أى واللازم باطل ضرورة تساهى الابعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) أى والحركة اما عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أى هذه الحالة التى هى الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لانسلم أنه يسلم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلاً حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازماً أعسم ثم اهتم أن القائلين بالسطح احتجوا بأن المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذکور للكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للعبوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحاً أو بعداً موجوداً أو موهوماً (هل يجوز خالوه عن الشاغل) فان قيل ما معنى القول بامكانه عند

فاما أن يكون متوهماً مفروضاً أو متحققاً موجوداً والكل باطل أما الاول فلأن المكان ضرورة وأما الثاني فلأنه حينئذ ان كان قابلاً للحركة الأينية كان له مكان وينقل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وان لم يكن قابلاً لها لزم أن لا يكون الجسم أيضاً قابلاً للحركة فان الجسم ملزم البعد المنافي لقبولها وملزم المنافي لشيء منافي لذلك الشيء وبأنه يلزم من تمكن الجسم في البعدين تدخّل البعد وهو باطل للقطع بأنه ليس في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولأنه يستلزم اجتماع المثليين في محل هو المتمكن وبأن البعد في نفسه اما أن يفتقر الى محل فيمتنع تجرده أو يستغنى عنه فلا يحصل في المادة لان معنى الحللول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بهونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر الى المحل بالذات لكن بعرضية الحللول فيه بالغير وأجيب باننا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شيء مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالمهية مشتركين في مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه اختصاص الآخر بامكان نفوذ الشيء فيه فلا يكونان مثليين على أن اجتماعهما في المتمكن ممنوع لان أحدهما في المتمكن والاخر فيه المتمكن (قوله واما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضاً لكن في تسليمهم مساواة المكان للممكن تأمل فتأمل (قوله فان قيل ما معنى القول بامكانه الخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به انما يتصور اذا كان موجوداً وأما اذا كان وهمياً معدوماً كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك إذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بامكان خلو المكان وعدم خلوه فان قيل سلماً انه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

من يجعله نقياصرفا قلناه وأنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما بينهما (قيل نعم) يجوز (لانا إذا رفعا صفة ملساء) دفعة (عن) صفة أخرى ملساء (مثلها) حين ماعاس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما (لزم في أول زمان الارتفاع خلوا الوسط) ضرورة فإن الهواء إنما ينتقل اليه من الأطراف ويعبر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخر إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزاى مبنى على ما هو عند الخصم لا برهاني فإنه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الأطراف بل قد يخلفه الله تعالى فيه دفعة وأنت خير بأنه لا يتم هذا الإلزام عليهم الايمان جواز

لكن لا سلم عدم اتصاله بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشيء بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشيء في نفسه أيضا فخلو المكان اذا كان معدوما واجب فضلا عن امكته فيثبت ذلك الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) إنما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غاية أن يجعل قرحها آخر السؤال لكن الجواب المذكور بقوله فلنا الخ إنما يصلح جوابا على التوجيه الاول لا على هذا أيضا فإن الموافق لعبارة الشارح « مذهب » هو التوجيه الاول فتدبر جدا (قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم باوجوده إنما هو على سبيل التوهم فافهم (قوله دفعة الخ) أى بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلا ولذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تفجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين (قوله بل قد يخلفه الله الخ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الأجزاء كما هو عندهم أيضا (قوله وأنت خير الخ) تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم عنده فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان
اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها قدم على قطع كلها
فوقوعها انما هو فى زمان وانهم منقسم الى غير النهاية فى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء
من طرفها الى الوسط فلا يلزم خالوه (و) لانا (اذ ارفعنا أحد جانبي الرق)
اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء (المشدود الرأس
والمسام) جميعها (عن) الجانب (الآخر خلا جوفه) وأجيب بجواز أن
يبقى فى جانبي الرق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع (وقيل لا) يجوز الخلوعن
الشاغل (والازم تساوى) زمان الحركة مع (وجود المعاق و) زمان تلك
الحركة مع (عدمه) واللازم ظاهر البطلان ببيان الملازمة (فيما اذا فرضنا
حركة جسم فى فرسخ خلاء) ولا محالة يكون فى زمان (ولتكن ساعة و) فرضنا
حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) فى القوة (فى) فرسخ (ملاء) ولا محالة
تكون فى زمان أكثر لوجود العائق (ولتكن ساعتين و) فرضنا حركة (أخرى)
لذلك الجسم (مثلها) بتلك القوة (فى) فرسخ (ملاء قوامه نصف قوام) الملاء
(الاول فيكون) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق (ساعة) أيضا (ضرورة
أن) المسافة والمتحرك والقوة الحركة اذا اتحدت يكون (تفاوت الزمان)

دفعه كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم أمكانه ون الارتفاع حركة تقتضى زمانا
وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم
استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن يمر الهواء فيه من الاطراف
الى الوسط (قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينشد الهواء من المسلم وان
يرسخ فيه سدها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ)
أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركه
الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

في القلة والكثرة (بحسب تفاوت المعاق) فهم ما يلزم تساوي زمان حركة ذي المعاق أعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاق وهو ما اذا كان في الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاقين أن يكون زمان قليل المعاق مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاقوة وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاق قليل يكون ساعة بازاء بنفس الحركة كافي الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاقوة التي هي نصف المعاقوة الكبيرة التي يقع ساعة بازائها (ومن

الارق نصف قوام الملاء الاول على ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع امكان أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول الى مالا قوام ارق منه وهو ممنوع (قوله في القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو انقسم المعاقوة بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون جزء المعاق معاقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ) قال في شرح المقاصد انه لا يلزم من كون المعاقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أراد بهما ذينك الزمانين فالوجه لتغيير العبارة بل غيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زمان الملاءين فلا شك أن كونهما على نسبة المعاقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان الاخر كما أن ساعوته نصف معاقوة الاخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاق مساويا لزمان عدمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن الخ اسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زمان الملاءين لكون المقصود من عبارته هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاقين ذلك التساوي فتعبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ) قالوا المراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاقوة المخروق لا ماهية الحركة

(أماراته) أي من أمارات امتناع الخلاء أنه لو وجد لم ينتفاء أمور فشهد هامثل
 (ارتفاع اللحم في المحجمة) فإنه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء
 (و) ارتفاع (الماء في الأنبوبة) إلى فم الماص إذا انغمض أحد طرفيها
 في الماء ومهر الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فاذلك اللائق
 سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فإذا ارتفع سطح الهواء بالمر
 تبعه سطح الماء (وعدم نزول الما من ثقبته) ضيقة في أسفل (الكوز
 المشدود الرأس) لئلا يبق حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لا دخول الهواء
 وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخرى فان غاية هذه الأمور لزومها الانتفاء
 الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم (و) قد
 عرفت مما تكوناه أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تكن من الغافلين
 (فصل في الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لأنه أصبح رجوعا من
 جميعها إلى منه المحسوسات التي هي أظهر والموجردات الأندتم الكم عليه لما أنه
 يصح أن يثبت رتبة رتبات فأن قبلي المجردات متصلة بالعلم وهو من مقولة الكيف

س ح م هي رالا نورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك
 القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى المناهية عنها واللازم
 باطن كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة
 المجردة من السرعة والبطاء والا لورد أن الحركة تمنع أن ترجع إلا على حد من
 السرعة والبطاء فأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما إلى نهاية
 فإد مريضا ونوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان تكون الأولى أعط
 منها أو في نصفه سكون أسرع من الحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد
 لا يستدر شيئا من الزمان فليتأمل (قوله في العلم بعم الماديات الخ) وذلك لعدم
 المستوي وأنه من والعدا تسكان عند من يحمله بعضا موجودا فاعلم

فيم هو أيضا أجبب بأن علم الجردان حضوري فليس من الكيف وهو (عروض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة) فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء الانقسامية اعترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالتركيب أو البسيط حيث يقتضي القسمة نظرا الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم وأجبب بأنه ليس توقفا وانما هواسة لزام واستجاب بمعنى أن تصوره يستحق تصور متعلق له بخلاف الالهييات فانها لا تصور إلا بعد تصور المنسوب

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا انما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة لا أشياء كلها حضوري سواء على ان كل عقل بصافته لقائمه به حاصره، والواجب لا التصورية بل نفس الذات فبهاه منه

(قوله وهو عرض لا يقبل الخ) لا يخفاء في أنه لا طريق الى تعريف الاجسام العالبة الا بالرسوم اذ لا يتصور لها جاس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من أمرين متساويين احتمال عقل لا تحقق له على ما قالوا (قوله فخرج الجوهر) أي بقيد العرض (قوله والكم) أي بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أي بعدم قبول النسبة (قوله رس جعل النقطة) أي بجماها من الامور المتحققة زاد في هذا ان تصور يقيد لاخر احدهما ومن جماعها من الامور الاءارة كالمصنف لاجابة له في ذلك الى ذلك لعدم صحابها في العرض (قوله ولا يخرج من التعريف) أي قيد عدم القبول بقوله لانه لا يخرج منه التعريف العلم الخ (قوله وعرض بأن من الكيفيات الخ) الاعتراض والجواب المذكوران في شرح المقاصد وحصل الاعتراض ما ينهيه من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء في عقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشيء مع أنه جمعه من الكيف ومولا يقبل النسبة وحيث أنه في الطباق الجواب المذكور عني دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حيث ان يقال المراد من قبول النسبة المنفي في الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها وأدخاله فيها بخلاف مثل العلم
 (وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة) القسم (الاول) الكيفيات (المحسوسات)
 قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب
 الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملوسات المسماة بأوائل المحسوسات
 قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان
 بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص (وأصول الملوسات)
 أربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لتبوتها للسلطان العنصرية
 وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المنفرع عن هذه الأربعة ثم إطلاق الحرارة
 كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام
 السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم
 واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة فافهم

حصوله على حصول الغير لا يتوقف تصوره على تصور الغير الذي هو الاستلزام
 والاستحقاق بالهم بالهي المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به في شرح
 المناصير لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات
 نعم العلم بمعنى الإضافة وكذا سائر الأمور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على
 الغير ولكن ثبتت من الكيف الهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على
 وجه يطين على ما ذكرناه فيمدتد يندفع ما كاد أن يشق عليه على بعض الناظرين
 (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال في الحاشية أي معنى الصورة الحاشية لاهي
 الإضافة والافادة (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ) حاصله أنه لما ذكرنا
 أن الحرارة بالصور مختلفة يتوهم أن إطلاق الحرارة عليها بحسب
 الاشتراك اللفظي وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع عليها هي الكيفية
 المحسوسة التي تحت الحدة والمبطل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل
 آثار مختلفة كجمع المساكلات وتفرق المختلطات طائلا عليها بالاشتراك المعنوي

(و) اختلاف المفهوم انما هو في الحاراذ (قد يقال الحار لما يحدث الحرارة) وان لم يقسم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى (اما بسبب ملافاة البدن) الحيوانى كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان (أولا) بسببها (كا) لاجرام (ا) لسماويات (النيرة التي تفيض منها الحرارة) (وأما) الحرارة (الغريزية التي بها اقوام الحياة) للحيوان (فقبيل نارية) خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر من اجامعتد لاحصل به التثام تام بين اجزاء المركب (وقيل سماوية) لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيميائتها حصل للركب نوع واحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها اقوام الحياة (وقيل بخالفة لهما) لاختصاصها بمعاوقة الحرارة الغريزية ومدافعتها حتى ان السجوم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع ضرر الحرارة الواردة بتكريرك الروح الى دفعه (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (الاعتماد بمعنى

ولكن هل هو نظريين التواطئ أو التشكيك ففيه تردد ويأتى تفصيل ذلك ولعل الامر بالدهم للإشارة الى ما ذكر اقله واختلاف المفهوم الخ) حاصله على ما يقيدده السياق هو أن اختلاف المسمى بحيث يوعم الاشتراك اللفظي انما هو في لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يتسوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة فمعنى حار المعنى المتعلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركا لفظيا بخلاف لفظ الحرارة و المسمى الذي تطلق هي عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي ان قيل تعدد المسمى لا يختص في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هما على ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في البار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة) وثبوت ضروري فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوح فيه مسكن تحت الماء أحس بجسده الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كفا في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة مساعدة في الحيز المسكن في الهواء مدهة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما هو يجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس (وقد يجعل أنواعه) بحسب الأمر كات في الجهات الست (ستة) وحصر الجهات في الست (بحسب العرف) اعتبره العوام من حال الانسان في أن له رأسا وقدمًا وظهرا وبطنًا ويدين وأرجلين من حال الجسم في أن له أبعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا ثلثين وثلثين وثلثين وأما بحسب الحقيقة

للحرارة على ما نسميه الحرارة وإن لم يتم به من الحرارة شيء ترد انتم (قلت) فلا يمنع ذلك من الاسم التارك أو بقول المراد بالاشتراك هذه تعدد المعنى أعم من أن يكون بطريق الحقيقة أولا أي تقول لعل كلاً المعنيين للفظ الحار حقيقيان في الاصطلاح إن قيل لا يمكن تحقق عدم قيام الحرارة بالامر المذكورة بل كان قيام الحرارة بها معتدلاً كما قال من ترد احتمال ان اطلاق الحار عليها إنما هو من جهة القيام لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قالت لعلهم اعتبروا في اطلاق الحار على معنى الدواء حيثية الاحداث دون القيمة فعسى قواه وإن لم يقدم به وإن لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القدرة على تحريك الماء فتفطنه فانه لا ينبغي أن يحسب من تحقيقه (قوله المداخلة المحسوسة) روي مساعدة الجسم لما يحته من الحركة الى الجهة (قوله دون الحركة) الى (الخ) ركبا من غير الطبيعة لانه ينسب مع بقائه كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي مضافا ليس بمحسوس الخ) فهو كهيئة مقبرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة لكن لم تحقق انها من أي قسم من اقسام الكيفية كما تارة (قوله) وقد جعل أرسطو الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعي الذي فيه الاختلاف بالحقيقة إنما

فالجبهات متكثرة (و) بالجبهة (الطبيعي) الذي لا يتبدل أصلا (من)
 أي من أنواع الاعتماد (ما يكون الى فوق وهي الخفة) يعني ليس
 الصاعد (أو الى تحت وهو الثقل) أي الميل الهابط وذلك لان الجبهة الطبع
 العلوي والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو أحدهما (وهما
 متضادان) لان بينهما غاية الخلاف (والفلاسفة يسمونه) أي الاعتماد (الميل
 ويجعلونه) أقساما ثلاثة (قسرا وطبيعا وإراديا لان مبدأه إما من خارج)
 عن محل الميل كالسهم المرمي الى فوق (فقسري والافاق كان من شعور) وقصد
 كاعتماد الانسان على غيره (فارادى والافطبيعي) كميل الحجر الكسري في الهواء

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما أتى بخلاف سائر الجهات
 إضافية تتبدل كما لو وجه المشرق اذا وجهه للغرب صار قداسة تحلها وما على يمينه
 شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا عن جعلها ستة فافهم (تريد الجهات
 متكثرة الخ) بتكرار الجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية
 بحسب ما يفرضه من الانقسامات عند غيرهم (قوله وهي الخفة الخ) هو الاعتماد
 بالنسبة الى العلوي يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر
 الجهات اسم خاص (قوله أي الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة
 قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق
 مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف ما يقتضى حركة الى المركز
 لكن لا نبينه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المضافة ما يقتضى حركة الجسم
 الى المحيط بالغلة اليه كما في النار والمضافة ما يقتضىها الى المحيط نديب لا تملغه
 كما في الماء (قوله التمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلها حتى لو تأسر الانسان مثلا
 لم يصرفه تحت وتحت فوق بل صار بجعله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله عابه الخ)
 الخ (هذا اذا اشترط في التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية التباين فأنواعه
 متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال في شرح المقاصد مهم قد
 ذكرنا ما يدل على زودهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة ارمبدها القريب
 الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء أو ساكنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفلى (فكل مثل النبات الى التبرز والتزيد) في الاقطار (طبيعي) اذ هو ليس من مبدل خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعي لا يكون الا صاعدا أو هابطا فاعما هو في البساط العنصرية* (و) القسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا (أصول المبصرات) أى أوائلها التي هى مبصرة بالذات (الألوان والاضواء) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونها مبصرة بالذات أن لكل منها رؤية على حدة منعقدة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاضواع وغير ذلك مما لا يعد في الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما (ولكل منهما أنواع) كالسواد والياض

(قوله اذ هو ليس من مبدل خارج الخ) فيكون الطبيعي أهم من أن يكون على وتيرة واحدة كليس حجر مسكن في الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومهم من يحصل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفسى وفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمي الطبيعي وأما من يجعل النفسى مرادفا لارادى والطبيعى مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة فيجمل ميل النبات خارجا من الادماء لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاضواع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والصحة والمرض ، ما يتفرع من ابصارهم الرؤية واليبوسة دعى على أن يسمى المرمان ما كالبيان والحدوث الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كذا) رادرا يصر الخ) التماثل من كلام القصر من أن الخ اللون مضائق بالسرور واليبوسة دعى الرؤية يصر . لكن الحق يقين عما ان السرور ليس سابقا بل هو ليدعى في حوص الذى لا تتفاوت ابعاده كبعادى ما مثالا وكسائط السمع والحدة ونحوها وقوله مثل ما مر في المصنفات

وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك (إلا أن لكل) نوع (من أنواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء) فإنه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن لاحقيقة للون أصلا واليباض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضى ملا لجسام

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المحصورة التي تكون في أفرادها على السواء كحرارة النار ثم ان أطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جسا لانه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا درصا كما قالوا من أن التفاوت في الماهية وذاتياته ممتنع واسندلوا عليه بأن الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد في الماهية لانقفاء بعض أجزائها عنه واضترض بأنه جار في العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم امتناع التفاوت في شئ من المفهومات في أفراد سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن مانعا لم يتم ما ذكر في امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق بين الذاتي والعرضي في امتناع التفاوت بين أفرادها وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس الزيد عليه أما لو كان من جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتنا مع اشتراكهما في معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان تبطل عنه دخول القدر الزائد على أي معنى من المعاني في ماهيته ينافي كونه من جنس قلت عليه وهو ان الشيء كما يكون بالحروج منه يكون بكونه نفسه ومما يصدر عنه به فالتعداد الذي هو ذراع ونصف اشد في المقادير مما هو ذراع واحد أو نصف المقادير الزائدة اعني نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقادير وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه وغير محمول هو عليه اذ المقادير كما يصدرت على كل من ذراع ونصف ذراع يتصدق على المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء فى عمن الجسم
وباقى الألوان تخصيل بحسب اختلاف السبب ونفوذات شالطة الهواء وأما
الحقرون فعلى أنها كفيات حقيقية (وتخصيل البياض من محالطة الضوء
للأجسام الشفافة) أى كون البياض فى بعض الأجسام أمرا تخياليا لا حقيقة
له (كما فى الماء وزبد الماء ومصفوف الزجاج) فإنه لا بياض حقيقة فيها وإنما
يخصل من محالطة الضوء للأجزاء الصغار الشفافة لتلك الأجسام (لا يمنع)
هذا التخصيل (كونه حقيقة) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا (فحصل
بأسباب) أخرى غير المحالطة فإنها كما مر سبب لتخليه لأسباب أخرى كفى غير ذلك
الأجسام ما هو أبيض حقيقة (والضوء) غنى عن البيان كسائر الخسوسات

(قوله لأسباب محسوسة) على أنه يمكن أن يقال إنها أيضا من أسباب حصوله ولا دليل
يدل على امتناع ذلك أهـ

ماهية من الماهيات ذاتية أى عرضية جوهرية أو حركاتية جدا فله من معارك آراء
الأكابر (قوله أى كفى ذلك) أى من محالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ)
فأهم ذكره أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول أبيض فى البحر والثلج وزبد الماء وأنه
لأسبب فى نظره سوى محالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخرى كفى الخس
فله يتبين بالظن بالتأريخ دون الحق مع أن تفرق الأجزاء وتداخل الهواء فيه فى سهولة
الحق أظهر مما لا بعد فى أن يكون ظهور البياض على الأجزاء المتداخلة بحيث يار أنه
لا يحصل إلا بها (قوله حارة الأمر أن ظهوره هنا الخ) التلازم أن يكون البياض ههنا
والغيره محسوسا على الظاهر كما فى بعض النسخ كما سبق آما من أنه سبب من البياض
على أن لا إلا على ما يكون البياض الطامة والى كان هو سبب حار دره المتدخلين
(قوله من أن البياض) أى كفى ذلك (قوله كفى ذلك) أى كفى ذلك (قوله كفى ذلك)
تبيينه من أسباب

تبيينه من أسباب

وهو (ان كان ذات المحل) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر يسمى
 (فذاق كالشمس ويسمى ضياء والافتراضي) كالقمر (ويسمى نورا) أخذنا
 من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا (والعرضي ' ان كان'
 حصوله) (من مقابلة الماضي لذاته) كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل
 للشمس (فله ضوء (أول والا) بان كان من مقابلة الماضي لغيره (فله ضوء
 (ثان أو ثالث) وهلم (والنظرة عدم مأكله) لا كصفة وجودية على
 مذهب اليه بعض (ويجوز لها) كما في قوله تعالى وجه لالسان والنور
 (لا توجد كونها كصفة موجودة) فان الجاعل كما يجعل فحار يجعل العدم
 الخاص وانما المنافي للمعولية العدم الصرف (كيف ولو كان) أي لو وجد
 والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلا) وما عا (للجاعل في الغار) لمظلم
 (من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أي كما أنه مانع الخارج من إبصار
 ما هو في الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين

(جعل الشمس ضياء) أي ذات ضياء (والقمر نورا) أي ذات نور (قوله
 وهلم الخ) أن على اختلاف الوسائط بينه وبين المنبئ بالذات أن ينشئ
 الضوء ويعدم الكلية وهو أعم عدم لسوء عدم شأنه وهو هنا ذات أوله
 راعا المنافي للمعولية الخ (قوله) في معنى حسن ضياء ضياء كالمولود
 والظاهر تأنيث الخ (لهما) أي صميم المؤثر على المألولة والمانع
 لوقوع الفصل أو لاختمال التأويل بأنه تورطهم (قوله) في معنى مانع الخ (الخ)
 أول فيه نظر فان المستعمل له ما أن يكون من حصص المانع بالذات (الواحدية) وهو
 المقصود فقد استترف كون الظلمة وجودية فيمتنع ما هو بصدده من إثبات كونها
 علمية وأما أن يكون من يجعل المانع عم من شأن يكون وجوده فبصدده لا فبصدده لئلا

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار
مرئياً فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئياً فيرى وفي المواقف اوقيل كما أن شرط
الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطه به لم يكن بعيداً
(والذي من المترقق) أي ما يتسلاً أو يلمع (كالشمس) من التلاؤ
والامعان (يسمى شعاعاً والعرضى) منه (كالمرآة) التي حاذت الشمس
يسمى (بريقاً) ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضياء (وقديتوهم
أن الضوء أجسام صغيرة تنفصل من المضيء وتصل بالمستضيء) وانما يتوهم
ذلك (بناء على أن حدوثه) أي حدوث الضوء في المستضيء دفعة بخلق الله
نعالي (من) مقابلة (مضيء عال) كالشمس (أو) من مضيء (متحرك)

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور
كما في صورة العكس دون بعض كما في الصورة الاولى فيكون قوله لعدم العائق
منوطاً لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير
كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر (قوله وفي المواقف الخ)
حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها عن الابصار تكون
مشروطة بشرط يوجد في صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودي
وسببته للرؤية مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور دون بعض فهو راجع الى
ما أوردناه آنف فتأمل (قوله أي ما يتسلاً الخ) تفسير المترقق أي الثاني من الضوء
الذي له زرقق وتلاؤ حتى كأنه شيء يفيض من المحل وينضطرب مجئاً ودهاباً
(قوله من التلاؤ والامعان) يمان الكلمة ما في الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء
التلاؤ لأن التلاؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ) ان قيل ان الحدوث دفعة
يناف الحركة فيها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة (قلت) ان
الدفعة لا حدوثه في المستضيء لا انتقاله من المضيء والذي توهمه هو حركة هو
الانتقال لا الحدوث فتظن (قوله بخلق الله تعالى الخ) الاولى ترك هذا القيد فإن

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه) أى المضى (وبين المستضى أي يوم) هذا الحدوث الدفعي (حركته انحدارا) من الشمس الى الارض (واتباعا) للسراج في الانتقال (وانعكاسا) من المتوسط الى المستضى . وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هي للجسم ضرورية ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى جهات مختلفة (وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده) فان الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأنواء كلها انتفى

القائلين بأن الضوء ليس الاعراضا حادنا في المستضى المقابل من غير حركة ليسوا المنكلمين فقط بل هم وكثير من محققى الفلاسفة كما لا يخفى فافهم (قوله والحركة بالذات الخ) وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل (قوله والحركة بالطبع تمتنع الخ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها في شرح المقاصد لكن فيه تأمل فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من الدلو الى السفلى فليس يختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا خفاء في أنه حائل في الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوءاً أقل ظهوراً وأصعب رؤية لأن يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفي هذا تأمل أيضا لجواز أن يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون قوسه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها (والحق أنه شرط لرؤيته) وانكاره قريب من انكار
الضروب (وأما المسموعات) التي هي القسم الثالث من الكيفيات
المحسوسة (فالاصوات) والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى
(و) عند الفلاسفة { سببه القريب توج الهواء المعاول } هذا التوج (للقرع)
أى الامساس الشديد (أو القلع) أى التفريق الشديد فهم ما سببان بعيدان
له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى
الحس عند وصول الهواء المتوج الى الصماخ ولهم تردد فى أنه اذا وصل الى
الى الصماخ فالمسموع هو الصوت الناشئ بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج
أيضا (ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك) أى
خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت الناشئ بالهواء الواصل أمران
أستدعيهما (ادراك جهته ولو من الجانب الخالف) للاذن السامعة ولو لم يوجد
الافى الحس ولم يكن المسموع لا الصوت الناشئ بالهواء الواصل ما أدركنا عند

بالرجوع وبالبرر على اعتبار لطاوع الحقيقة عند صدم الباصرة : هو احادة (قوله
وانكاره قريب من الضروب) ومعهم من ذهب الى أن الضوء ليس عبارة عن
بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعى كونه شرطاً لرجوع اللون
يعتد به بل ربما ينسب الى بطلانها اما على لاول فوجود الضوء بدون اللون كما فى
البلور بالليل واما على الثانى فبأن الجسم المضيء شرط لوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور فتأمل (قوله ثم به توهم الخ)
الحاصل أن هنالك ثلاث طائفتين ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس
ليس فى احسن قطع كما توهم بعض بل هو موجود خارج الحس أيضا التثنية ليس
المسموع هو الصوت الناشئ بالهواء الواصل فقط بل هو الهواء الخارج أيضا ويدل
عليها ادراك جهته الصوت والتميز بين مريجه بعيد الثالث على ادراك الصوت

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأننا إذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو
من الجانب المخالف (و) الامر الثاني هو (التمييز بين قريبه وبعيده) فلو لم
يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم
باطل (و) يدن (على كون ادراكه بوصول الهواء فيعمل مع الرياح) ولا يسمعه
من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنة ينفرد
بسماعه من ينفرد بذلك) كن وضع طرف أنبوبة في فمه وطرفها الآخر في
صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دبره غيبه من الحاضرين

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح وانتشيد بسماء الخ (تول
نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لا جمل ان الهواء المتوج
يجيء من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها رالا احساس متعلق
به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو
جهة الهواء الخائ فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كالاتمى (قوله لم يحصل
التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تغيي القريب من البعيد لاجل أن الاثر القابع
القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة ولم يتعلق
بالاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشبه الضعيف القريب بالقوى
البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى
لادراك جهته ضرورة انها ليست من السموعة أحب بأن معنى دراك الجهة
هو ان يسمع الصوت في الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لا ان المدرك لها
هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الخلاوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من
المستوفات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع
متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان
الواصل هو الذي في الصماخ والجواب ما سبق آنفا من أن الصوت المستوفى ادراكه

وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بمصادمة جسم ألمس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية بها يمتاز) الصوت المعروف للكيفية (عما) أى عن صوت آخر (مماثلة في الحدة) أى الزئيرية (والنقل) أى الهمية احتراز عن الحدة والنقل فانهم ما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الكيفية العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر مماثلة في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (تميزا في) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه ويتحدد باتحاده كما في الحروف احتراز عما ليس كذلك كالغنة والبجوحة اذ قد يختلف

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالحارج أيضا (قوله وما ذلك الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ما ذكر هو الدوران وهو لا يفسد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التي ربما تفيد اليقين الحدسي للماطر وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) في شرح المقاصد انهم ترددوا في حدوته هل هو من تنويع الهواء الاول الراجع على هيئته أو من تنويع هواء آخر بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احتراز الخ) أى التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى تميزا في المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز في المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه ان يكون ما به التميز مسموعا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل الغنة والبجوحة ثم لما رأوا في حد الحدة والنقل من المسموعات دون الغنة والبجوحة نظرا قالوا وتبعهم الشارح « مد طله » ان معنى التميز المذكور ليس ما ذكر بل معناه أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحدد باتحاده

الصوت فيهما والسموع واحد وقد يتحد والسموع مختلف (فهو) أى فذلك
 الصوت المعروف لتلك الكيفية (الحرف) وجع على أنه مجموع العارض
 والمعروض (وينقسم الى مصوت) وهو ما (مقصورهى الحركات)
 الحاصلة من امالة تخرجه الى مخرج احدى المدات فالى ألف الفتحة والى ياء الكسرة
 والى واو الضمة (أو عمدودهى المدات) وهى الالف والواو والياء اذا كانت
 ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها (و) الى (صامت) وهو
 ما سوى المصوت وسماها بالمصوت والصامت لتعذر التكلّم أو تعسره بدون الحركات
 والمدات والصمت السكوت فاطلقا عليها ما تجوزا (والصامت مع) المصوت

دفعنا لذلك النظر لكن أقول اذا كان المعنى هذا لم يمتح في الحدة والنقل الى ميد
 الماثلة المذكورة فتدبر جدا (قوله فذلك الصوت المعروف الخ) قيل وفي عبارة
 ابن سينا ما يدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة (قوله مجموع العارض
 والمعروض الخ) وكأنه الاشبه بالحق كما قال بعض المحققين (قوله وهى الحركات
 الحاصلة من امالة الخ) ليس المراد من الحركة هنا ماهوم من خواص الاجسام بل هى
 عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة تخرجه الى مخرج احدى المدات الخ
 كما في شرح المقاصد فظهر أن في عبارة الشارح « مد ظله » خلا لا ينفى فليتأمل
 (قوله متولدة من اشباع ما قبلها الخ) قلوا لا خلاف في امتناع الابتداء بهذه المدات
 وانما الخلاف في أن ذلك لسكونها حتى يمنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا ولوكونها
 عبارة عن مدة متولدة من اشباع الحركة المجانسة فلا تتصور الا حيث يكون قبلها
 صامت متحرك قال في شرح المقاصد وهذا هو الحق لان كل ساكن الحس يجوز امساكن
 الابتداء بالساكن وان كان مفروضا في لغة العرب (قوله وهو ما سوى المصوت الخ)
 فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء
 كسرة وأما الالف فلا تكون الا مصوتة واطلاقتها على الهمزة بإشتراك الاسم

(المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع) الصوت (الممدود) يسمى مقطعا
 (ممدودا مثل) بالحركات الثلاث (ولا ولي ولو) (والمؤلف منها) أى من الحروف
 مطبقا (يسمى باسم الكلام) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد)
 فائدة يصح السكون عليها سواء كانت النسبة فيها انشائية كقهم وأخبارية كزيد
 قائم (وقد يخص) اللفظ بما يتألف من المقاطع ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل
 قأمر اللفظ (وقد يمتوهم أن اللفظ من مقولة لكم إذ يقدر جيعه بجزء منه)
 فان أجزاء الأفعال ومقاطع مقصورة وممدودة يقع فيها التركيب والاقول ربما
 يقدر الواحد منها وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان
 منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج إلى ذراعين فأكثروا كل ما هو كذلك فهو حكم
 (ورد بأنه) أى التقدير ليس بالذات بل (بالعرض) لانه من جهة الكثرة التي
 فيه كما أن الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كماله كان التقدير
 فيه بالذات النوع الرابع من الكيفيات الخمسة المدونات ولاختصار
 الكلام فيها أخرنا عن البصائر والمجموعات مع أن الأولى جعلها رتبة الملبوسات
 لأن إدراك استواء الذات مشروط باللمس (وأصول المدونات) أى بسائطها

(قوله يسمى مقطعا) في التاموس قطعه كمنعه قطعا ومقطعا أى أنه تعالى هذا كان المقطع
 ممدودا يسمى به الصائت المذكور اهـ

(قوله مطبقا) أى سواء كانت مقاطع أو لا (قوله تقم الخ) ومثل قأمر (قوله ويلزم
 حينئذ أن لا يكون الخ) إلا أن يستير معه الضمير المستتر الذي هو طاعله أعني أنت

(الطعوم التسعة) لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة ذلك (و) الخامس من المحسوسات (المشهورات) وهي (الروائح) وأنواعها غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة في القسم (الثاني) من مطلق الكيف (الكيفيات النفسانية) المختصة

(قوله لا بد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة ان نعت في المطيب حدثت الحرارة وفي الكثيف حدثت الحرارة وفي المتدب حدثت الحرارة وبردته - فعات في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المتدب قبحه و كيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان نعت في اللطيف حدثت اللسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المتدب التفهة وهي على نوعين أحدهما أن لا يكون له صم أو لا والثاني أن لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكنه لشدة اتحام بين أجزائه لا يتحمل منه شيء يخاطب اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتسب في تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذا هي المعدودة في الطعوم دون الأولى أهم منه

(قوله من صلب الثلاثة الخ) ثم يتركب من تلك السائط التسعة التي هي الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والخراقة والعفوصة والتميز واللسومة التسعة طعوم لا تخص حسب اختلاف التركيب ومراتبها - لاطق فوضه ثم يتركب قد يكون له اسم كاللشاعة المركب من المرارة والملوحة وقد لا يكون كالحرارة والبرودة في السائل المطبوع والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرارة والتميز في اسنان النحل لكن ينبغي أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عديم الطعم وان كان قد يقال التمه لما لا طعم له أصلاً كالسائط والفرق بين القبح والعفوصة هو أن القبح ما يحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضاً والتفصيل موكول إلى المطولات (قوله وأنواعها غير مضبوطة الخ) وأنواعها بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بهما أن تلك الكيفيات توجد في
الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدره والارادة
ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على أن القائل بشيئها له تعالى لا يقول
بأندراجها تحت الكيف ولا في سائر الاعراض ولا الجواهر أيضا (وتسمى مع
الرسوخ) في موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها
(ملكة وبدونه حالا) والاختلاف بينهما ما بالعارض فان الحال تصير ملكة
بالتدريج (فهي) أو ردمن التبعية إشارة الى عدم الانحصار في الانواع المذكورة
وأما تخصيص المذكور بها فلكثرة مباحثها (الحياة) قدمها على سائر الانواع

الى المذوقات والمشمومات لآلى الشمومات فقط ثم اعلم أن الانواع الخمسة من
الكيفيات وان شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعنى المبصرات والملموسات
والشمومات الخ ملها بحيث جعلت بمنزلة الاسماء لها لكما بحسب اللغة متفاوتة في وقوع
تلك الصفات عليها فتقع في البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير
ولا يقال لمست لينة وفي بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال
سمعت الصوت وفي بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كاللواقي فيقال أبصرت
الورد وحمرة وشمت العنبر ورائحته ودقت الطعام وحلاوته (قوله ان تلك الكيفيات
توجد في الحيوان الخ) يعنى ان نسبتها الى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة
لها لاشترائ سائر العوارض لها في ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن
اختصاصا اضافيا لاحقيقيا (قوله على أن القائل بشيئها له تعالى الخ) بل القائل
بشيئها للمجردات مطلقا كذلك فان الحياة مثلا في الواجب وسائر المجردات ليست
عبارة عن مبدأ الحس والحركة كما في الحيوان على ما لا يخفى فيكون الاختصاص المستند من
النسبة حقيقيا فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ) أقول الاولى التعبير بما
عبر به المصنف في شرح المقاصد حيث قال فالتمييز بينهما قد لا يكون الا بعارض الخ
انتهى وذلك لان الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضا كما اذا كان الحال نوتا من
الكيفيات والملكة نوتا آخر فليتأمل (قوله فان الحال تصير ملكة الخ) وذلك كما أن

لكنونها أصلاً ومستتبعاً باها (وهى) قوة هى (مبدأ القوة الحس والحركة)
 الارادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها فى العضو والمفلوج اذهى
 الحافظة فى الحيوان الاجزاء العنصرية المتداخلة الى الانقسام كلك عن التعفن
 وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها فى العضو والذابل
 من غير اغتذاء والمواد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى ان اثر يدان
 القوة التى يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هى هى

الشخص من الانسان يكون صبياً ثم يكون شيخاً ومثل ذلك وان كان قد يسبق الى
 الوهم بل يقع فى عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع
 بتغير العوارض الشخصية كذا ذكره المحققون (قوله المراد من القوة هنا الح)
 هذا جواب ذكره فى شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل
 الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لا يدل على عدم القوة لان المراد
 بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة او بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا
 بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التى يصدر عنها ذلك بالفعل لا مغايرتها
 لها مطلقاً فافهم (قوله فلا تكون هى هى الح) قال فى شرح المقاصد بعد ما صرح
 بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر بالفعل فانه ظاهر البطلان لما
 صرحوا بأن قوة الحس والحركة فى العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس
 والحركة نعم يتوجه أن يقال لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة
 هى الحياة وقد تجزى عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه
 تأمل فإن المراد من قول المجيب فلا تكون هى هى هو أن الحياة ليست هى القوة
 التى يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لانها ليست هى مطلق تلك القوة
 سواء بالقوة أو الفعل كما سبق فى تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لا يتوجه المنع

(ولا تستلزم) الحياة (باعتماد المزايا) (وجود البنية) وهي عند الحكماء من مزايا العناصر الاربعة صورة نوعية ر عند المعتزلة يبلغ من الجواهر المنردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحياه بأقل منها (و) لا بوجود (الروح) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قرة الحياة الى أعضاء البدن يتوالى من بخارية الاخلط ينبعث من الجوف الايسر من القلب ويسرى الى البدن من عروق نابذة من القلب تسمى بالشرايين وذلك لانه طبع بإمكان أن يتخالفها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ (وان كانت قد نهضت به تداهي أي المزايا والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط (والمراد) عبارة عن (زوالها) عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها (وفيل كيفية) وجودية (تضادها) لقوله تعالى خلقت الموت والحياة وانما لا يكون به بمعنى اليجاد لا يتصور الا فيما

المذكورين حيث يتوحد مع له مامل (قوله ولذا قالوا بالاستلزام الخ) ورد بان غاية الشر مدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث تنبع الحياة بدون ذلك الامور راسخة بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو استرطت دما تقترن بحيات من النامية حياء واحده فيلزم قيام العرض أكثر من محل واحد وقد مر بطالاه أو تقوم بكل جزء حياة وحيث أنه أن يكون القيام بالتل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح او تقوم ببعض الاجراء فلا فيلزم كون الحي هو ذلك العن لا البنية المؤلفة هذا خلف وحيث أنها تقوم بمجموع أي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بحياتين في كما سبق رتبته (فوه عما ادفعه الخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالمعنى الظاهري - - - - - لا كالمعنى اللفظي وحيث لا يكون عدم حياة عن الجاهل عند استعداد للحياة موتا فهي أمم وفي هذا اعتبار لا مر آخر في عام الملكة زائد على ما اعتبر فيه فيم سبق فاهم (دوره وجودية الخ) وعليه يعمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

له وجود ورد بأنه منسب بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ويرى سلم
 فالمراد بخلق الموت أحداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام
 (وإذا طلق) الموت (على عدمها كما في الجراد) ذات التقابل بينهما حيث نفي
 الإيجاب والسلب (ومنها الإدراك وغوته وجوده وظهور الشيء عند الإدراك)
 اعترض عليه بأن الإدراك صفة المدرك والتميز ويحويه صفة المدرك وأجاب عنه
 المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لا يخفى أنه بهذا التفسير إضافة لا كيف
 إلا أن يحمل على المسامحة ويكون الإدراك هو الصورة الحاضرة والتميز عنه من حيث
 حيث هي كذلك لكنه حيث نفي يكون من الأمور الاعتبارية فلا يكون من الأمور
 فضلا عن كونه من أقسام الكيف الأعلى القول بالشع فافهم (بجسميةه)

(قوله على القول بالشع) فإن الإدراك على هذا هو من الكميات الخارجية المارضية
 له من أمه (قوله أما بحقيقته) إشارة إلى أن قيد الحيثية ليس داخلًا حتى لا
 اعتبارًا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وأنه من قبل
 الكيفية حيث نفي أمه

من أنه أو من المبدأ يقتضي روالها جسم من غير حرج وكذا سمى المراد القيد
 الآخرين القتل لكن حمل الفعل على الكيفية اصطاده من على أن لا يـ...
 الصادر من الفعل ادلوا يريد به حقيقة الفعل وإن لم يكن كذلك فليس المراد...
 كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مرارًا أن عدم...
 يصح أن يكون أثرًا فتدبر (قوله كثير في الكلام الخ) وهو من كل حال لا...
 كاف في دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أي حقيقة أو محاراة على عدم الحياة من...
 كون الموضوع قائلاً لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والمك... (قوله بأن
 الحضور عند المدرك الخ) يعنى لا حاجة إلى حمل الإدراك مصدرًا مجهول كما شار...
 إليه في شرح المقاصد (قوله إلا على القول بالشع الخ) جمهور الحكماء في بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والاخرى أهل الشبح وببانه كما ذكروه هو أنا اذا أدركنا شيأ فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك وبكاد تشهد القطرة بأنها يحصل امر لم يكن لا بزوال أمر كان قائما قد ندرك ما لا وجود له في الخارج وكثيرا ما يوجد شئ في الخارج ولا ندركه فذلك الحال بوجود ذلك الشئ عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشئ وبمعين عن غيره فهم من قل مناسبة ذلك الاثر لذلك الشئ هو أنه بحيث لو وجد في الخارج لكان نفس ذلك وهم أهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم من قل تلك المناسبة هي أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبها منطبقا على ذلك الشئ لا عين الشئ كالصورة المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شبهه المساوي والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبهه وبهذا ظهر أن شبح الشئ من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره عند العقل كالصورة الحاضرة التي هي حقيقة الشئ بلا فرق فان أخرج قيد الحيثية المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضا والا فلا نعم على تقدير عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفا بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد لا تكون ثم اعلم أنه قد ذكر في شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر كما ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحيث أنه فلا اشكال في العبارة أصلا فافهم قل في الحاشية اشارة الى أن قيد الحيثية انما يحصل المقيد من الامور الاعتبارية لوجعل جزأ بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقييد وأما اذا جعل خارجا فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقل بخلاف المعلوم فانه لم يختص بذلك ولذا اعتبر اتحادها مع ما في الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما في الخارج لا يعد معلوما الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقل غاية الامر ان الحيثية خارجة كما في العلم فلا فرق تدبر

التحفة في الخارج ويقال له العلم الحضورى لان المدرك حاضر بنفسه
 لا بصورته عند المدرك (ك) ما في العلم (بالنفس وصفاتها) فان النفس مدركة
 لها واصفاتها بالاول واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور
 يقتضى شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث
 إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنزعة)
 منه المساوية المرتسمة في العقل أو آله (كافي الماديات أو) بصورته (الحاصلة)
 في العقل (ابتداء) من غير افتقار الى الانتزاع (كافي المجردات والمعدومات
 وهي) أى الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التي بها الاتصاف)

(قوله ويقال له العلم الحضورى) قالوا الشيء المدرك اما أن لا يكون خارجا عن
 المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج
 ولا يكون ادراكه دائما واما أن يكون خارجا حينئذ اما أن يكون موجودا ماديا فتكون حقيقته
 المتمثلة صورة منزعة من ذلك أولا بأن يكون معدوما ولا يلزم أن يكون دائما ويسمى ادراكه
 الاول حضوريا وما عداه حصوليا (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين
 آخرين أيضا أحدهما أن يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور
 واللازم باطل لان كثيرا من صفاتها مما لا تطلع عليه الا بعد التأمل والنظر وأجيب
 بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها
 كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية اذ
 ليس هناك الاثنى واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه الى أن حصول الشيء وحضوره
 لا يزيد عليه في الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الامام بأن العلم لو كان
 بحصول الصورة المادية التي تسمى ماهية لزم من تصور الخرار كون المدركة
 حارة وكذا في جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساد يستلزم اجتماع الفاسدين
 عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) اشارة الى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها ترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها (ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وحصول الصورة في الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتعف بالكرم ولا يتصوره) فان قيل اذالم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

المذكور آنفا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التي هي جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلمة بالآثار الخارجية لآصوريتها ومهيبة السكية التي هي مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أي ما ذكر من المغايرة لا ينافي مساواتها لهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو في حصول اعراض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشيء لشيء يقال لعان متعددة كحصول المال لصاحبه ونسود الجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحصول يتغير عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول لعرض لمحله دون البوائى وليس الحصول الادراكى كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكى لا يستلزم الحصول الاتصافى علم أنه لا استدراك في عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافى الادراكى أيضا كما أشار اليه بقوله ويتعف بالكرم ولا يتصوره فتدفع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذا كان نفس الحصول فالمدرك هو الذى له حصول الشيء فكان الجسم الحار مدركا للحرارة وأعمول يتدفع به أيضا ما سبق من لزوم دواء علم النفس بصفاتنا فتدبر (أقول) قلنا للصورة قد تؤخذ من حيث الاستدلال والجواب المذكوران في شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول في النفس فتكون عرضاً قائماً بها حاصل لالها حصولاً امتصاصاً لاتصافياً
فيكون موجوداً عينياً كسائر صفاتها وفيه ما هو وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهور من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية
عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصاف وجعلها نفس ماهية العلوم والمطابقة
للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضاً وجوهاً وأيضاً
جعلها كلية مع أن القائم بالنفس جزئي ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل
جوابه هو أن الممتنع كون الشيء الواحد من وجه واحد جوهر أو عرضاً وكلية وجزئية
وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضاً إنما هو من جهة قيامها
بالموضوع الذي هو النفس وكونها جوهر من حيث إنها ماهية إذا وجدت في الخارج
كالت لا في البواقي وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية
من حيث مطابقتها للأفراد بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند الجريد عن
العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكره
في تحقيق مسألة العلم وبعد لا يتلو عن الاشكال وذلك أنهم ان أرادوا بالرجوع
المختلفة ههنا الرجوع الاعتمادي يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الأمور الاعتبارية
مع أنها من الأمور الحقيقية وان أرادوا بها الرجوع الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة
في وجودها الذهني مرضوف وجودها الخارجي جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة
لألا اعتباراً فيتم القول باتحادهما لا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضاً لو كان الجوهر عبارة عن
ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لصدق على الماهية الذي لو وجد استغنى
عن الموضوع والعرض هو الموجود المتغير اليه فحينئذ لا يتم القول بالامتصاص
العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق أن متابعة العلم به نوع من المساواة
السابقة التي لا تنافي المزاية بالحقيقة قدبره فله من المزايا لكن لما نحن يتدبر به
جميع الشبهات التي تورد في هذا النقام فاطلبه في رسالتنا المعمولة في الحكمة الجديدة
(قوله وفيه ما هو) كسب في الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات ودر المأخوذ من
حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق ههنا ما ما ينبغي مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر
 فلا يتصف بها النفس (ومن أنكر الوجود العقلي جعل الإدراك مجرد إضافة)
 بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف المذكور
 على ظاهره وهذه الإضافة لا بد منها في كون شيء عالما بخبر لم يثبت غيرها بما
 يعول عليه فلذلك اقتصر عليها وجهها من المتكلمين (أو) جعله (صفة ذات
 إضافة) والاعتراض في علم الشيء بنفسه بأن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين
 مدفوع بأن التغير الاعتباري كافٍ كإحدى (فأشكل عليه العلم بالمعدومات)
 فإنه لا يتحقق لها في الخارج فإذا لم يتحقق في الذهن أيضاً لم تتصور الإضافة بينهما
 وبين العالم بها (فإلزام القول بالصورة في) العلم بالمعدوم (حتى لا يرد ذلك
) بل في الكل (فإنه إذا علم أنه غير الإضافة في فرد علم أنه كذلك مطبقا لما أنه
 أي الإدراك في الكل معنى واحد ووحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن
 الاشكال مندفع بأن الإضافة إنما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود
 المتمايزين كما أشرنا إليه في باب الأمور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعني ان الاشكال إما يلزم لو كانت الإضافة مجردة
 عن الصورة التي بها يحصل الامتياز الذي يتوقف عليه الإضافة لكن القائلين بأن
 العلم غير لإضافة لم يكونوا ماهين للصورة وإما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم
 عبارة عنها دون الإضافة التي بها الانقسام دون الصورة كما لا يخفى اهـ منه

(قوله فكون صور للموجود اعني الخ) قال في شرح المفاتيح وهي بهذا الاعتبار مفقومة
 لا تتحقق له إلا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تحوز لان المعلوم ماله صورة في العقل
 لا في غيره الصورة انتهى أميل هذه ما عليه الجمهور من أن المعلوم في الموجودات هو
 الأمر اللفظي وأما من يقول ان الأمر مطابقا سره في اوجوه والمعلوم هو الصورة
 الذاتية من حيث ذاتها كما يأتي ناطقاً بالمعلوم منه على الموجود العيني تحوز عكس
 ما عليه الجمهور فادعهم (قوله لم تتصور الإضافة بينهما وبين العالم الخ) وما يقال من
 كونهما أمراً قائماً بذاته على شيء رتبة الأطوار أو بغيرها من الأجرام القائمة عنها

وارد على القول بالصورة أيضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة أشار الى دفعه بقوله (ومعناها) أى الصورة للمعدوم (ان للمعدوم وجودا غير متأصل) بحيث لو أمكن تحققه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم كان اياه (وهى) أى الوجود الغير المأصل له والتأنيث باعتبار الصورة (من حيث قيامها بالذهن) وحصولها فيه (علم) وصورة يتصف بها الذهن (ومن حيث ذاتها) وما هيته بالعقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن (معلوم) وذو صورة (بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج) وقيل العلم والمعلوم فى الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم (وأنواع الادراك) أربعة أحدها (احساس) وهو ادراك الشئ الموجود فى الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الاين والوضع وغير ذلك (و) ثانيها (تخيل) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره (و) ثالثها (توهيم) وهو ادراك

فضرورى البطلان فى الممتنع على ما قالوا (قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ) قال بعضهم وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنع ليس بحصول الصورة لان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع التقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض (قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ) أى باعتبار ما من أن حصول الصورة فى العقل هو نفس الصورة ليس لتكمل منه. تحقق على حدة أو باعتبار الخبر (قوله وقيل العلم والمعلوم) لا ينفع ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملائمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر (قوله بلا شرط حضوره الخ) فبكون أهم من الاحساس اذ هو ادراك المادى مع الهيئة المذكورة سواء فى حالة

لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة (و) رابعها (تعقل) وهو ادراك الشيء من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئياً والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وإن لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض الذهنية (وقد يقال العلم مطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري حيث قال الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة (و) قد يقال (لثلاثة الاخيرة)

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة (قوله من حيث هو هو الخ) قال في شرح المقاصد أي لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده مطلقاً أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله في الذهن فقيد الهيئة للتقديم بتجوده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أي آخر خارجي قدبره (قوله بالعوارض الذهنية الخ) مثل تنخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام سبق في محبت المناهية (قوله فالابصار علم بالمبصرات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الاشعري ان أراد أن حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراك الشيء بالعلم بحيث لا تتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال والالهام والحس فممنوع لا نجد فرقاً بيننا وبين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم بهذه الرائحة وشدها وهكذا وإن أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحس فهو بحث لفظي راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف في هذا المستز هو أن المراد هو الثاني (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا إنما يضرب القول باطلاق العلم على الادراك الحسي لو اريد به الاطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو اريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا تقتضيان (قوله مخالف الخ) فانه في العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما في شرح المقاصد

أى التخييل والتوهيم والتعقل كما عليه الجمهور (و) قد يقال (لآخر) أى التعقل خاصة (ولاتصديق) مطلقا فيعم اليقين وغيره وللتصديق (الجازم المطابق) للواقع (النائب) الغير الزائل بتشكيك المشكك (فيسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا من كباوعن الثبات اعتقادا) وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق فى العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى اذعان الوقوع أو اللادوقوع (وأما) ما ذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساو يا تشكك أو مرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك) عنده عبارة عن نفس التردد (والوهم) ملاحظة للطرف المرجوح (ف) كلاهما (تصور) بلا حكم فان قيل المراد بالشك الحكم يتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون أحد الاقسام

(قوله الغير الرائل الخ) اعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بأنه لو أريد به عمى الزوال فرعا يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من التخل قد يذهل عن بعض مبادئه فيشك فيه بل ربما يحكم خلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادى بالفعل فى العقل فامكان الشك حينئذ يمتنع وان أريد به الزوال أى حيث يقتصر الى تحصيل واكتساب فلا يعين حينئذ بذلك الحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يتبين قوله امتناعا وهو لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والعاسى فيكون أعم من الجهل المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو قلبي فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد الخ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور فى المتن أعنى الصحيح كقوله فى شرح المقاصد لا بالمعنى "أعم من الجهل المركب والا لزم جعل الأعم من الشئ قسيما" (قوله لان غير الجازم الخ) أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الاربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا (والذهول عن الصورة الادراكية ان
انتهى الى زوالها فنسيان والافسهو) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان (والجهل)
قبحان بسيط ومركب و (البسيط) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما
فهو (عدم ملكة للعلم والمركب مضاده) لانهم معنيان وجوديان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد (وقيل مماثل له) وامتناع اجتماعهما انما هو للماثلة
لالتضاد (اذلاختلاف) بينهما (الابعاض) هو (الطباق) فان العلم
مطابق لمعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن
المتنسبين عارضة لكونهما متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللاطباق أخص
صفاتهم افيلازم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم اما قد يم لا يسبقه
العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق (والعلم الحادث قد يكون
بالقوة) المحضة (وهو الاستعداد) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم
الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس المس أن هذه النار حارة
قدستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظري يكون بمحصل الضروريات
(وقد يكون بالفعل اما اجالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل) أي
تفاصيل الاجزاء كمن علم مسألة فبنسئل عنها فانه يحضر الجواب أعنى المسئلة في ذهنه

ولعل من معهما من التصديق انما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيا
(قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ)
وعلى التقديرين يكون نسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم
ملكاة للعالم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ)
فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فافهم (قوله والجواب الخ) الظاهر
أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعرض
لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعه من غير تفصيل (أو تفصيل الإبان) ينظر الى أجزاء المعلوم و (يلاحظ التفاصيل) واحد بعد واحد وشبه ذلك عن يرى نعماء كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركتها على حال البصر بالنسبة الى مدركتها في ثبوت الحالتين قيم ما أيضا (ويجوز) بالاتفاق (انقلاب) العلم (النظرى ضروريا) فعندنا بأن يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكافاه كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وأنه قبيح يمنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علما وانما امتنع وقوعه

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) واعترض بأن الحاصل فى العلم الاجمالى اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا لا فرق وغاية التفرفة على ما هو ظاهر عبرتهم هى ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلى لكن حيث لا يكون العلم الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف ما عرّف من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الشكل لكل الاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الأجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الأجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا (قوله على تجانس العلوم الخ) ان قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا اعلم أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقا هى الصفة الموجبة للتمييز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به (وفي عكسه) أى انقلاب الضروري نظريا (خلاف)
 جوده البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصبغ على الآخر ورد عليه يجوز أن
 يكون التنوع أو الشخص مانعا من ذلك ومنعه آخرون لأنه يفضى إلى جواز انحلال
 عن الضروري المؤدى إلى جواز انحلال العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة
 اجتماع الضدين وأن السلك أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التي تلزم
 العاقل وأنه محال بالوحدان وفيه أن انحلال عن الضروري إنما يمنع مادام ضروريا
 وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز في ضروري هو
 شرط لكمال العقل لأن كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظر لا يرقفه عليه (كما)

(قوله لتوقفه دأيه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظر لا كونه
 نظريا ولا استمالة فيه اهـ مهـ

جواب عما يقال أن الإلزام مما ذكره هو من اجزائ دون الزم وحاصله أنه
 ليس يسمى كونه من الانقلاب في العلم بأنه تعالى مثلا جائز وليس بواقع بل هو ما أنه
 جائز نظرا إلى كونه العلم (قوله يجوز أن يكون التنوع الخ) أقول ذكر
 التنوع ثم - بأن محور الانقلاب أراد بالتجانس الاشتغال في الجسد على ما هو
 موضح للإسالة وليس كذلك فإنه من المتكلمين ومعه المائلة والاشفاق في الماهية
 على ما في شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) قال قلت هذا يشعر بأن
 القول الأول هو الجوار مطلقا أى في كل ضروري سواء كان شرطا لكمال العقل
 أولا أو لا - اهـ لاسمته الصرى بدون الضروري كما بين في قوله فلما كان إنما
 يمنع جوار اجتماع كل الأفراد على الانقلاب بحيث لا يفتق من الضروريات
 لا جوار الآلة - لا بدنى تم مراد على الإفراد وهو المراد من القول الأول (قوله لأن
 كماله شرط لطرح الخ) بالله أردت ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بقوله
 وذهب مام لم يمين إلى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل انتهى به

اختلف (في تعدد العلم) الحادث (بتعدد المعارف) وبني الامام الرازي هذا
الاختلاف على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذلك أو
صفة ذات إضافة فيجوز الواحد تعلقات بأمر متعددة وكثرة التعلقات الخارجية

يستأهل لا كتناسب النظريات لانه لو اعطب نظريا لزم كونه شرطاً لنفسه
وهو دور انتهى وأنت خير بأنه نقل غير وافي بهذا المقصود كما لا يخفى على المسدبر
في العبارتين ثم أقول ان من البين أنهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير
أحدهما بعينه هو الآخر فله من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعاقب
أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا
مختالسين أو مختلفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم احتلوه في أن الله
الضروري هل يجوز استناده الى النظرى أولاً فنهى به عنهم متمسكاً به في جواب عن
النظرى لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هذا خلف وحده به
آخر متمسكاً بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري مع توقفه على المص
في حقيقة نفسها وأجيب بأن التوقف إنما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن
يكون المص والحق أن هذا راع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري هل
هو الذي لا يتغير النظر أصلاً لا في نفسه ولا في أطرافه أو هو الذي لا يفتقر
اليه في نفسه فقط كما حرره حسن المحققين (قوله غاذا الخ) بخلاف التديم
فإنهم اتفقوا على أنه واحد يتعاقب معلومات متعددة زاناً للماتة فيكون هو
فذهب الشيخ ومن بعده ان أن الواحد منه يتعاقب على زمان جده من ضرورة
المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعارف وقد يقال لو لم يكن الواحد من رتب الواحد
لزم تعلقه بما لا يهاجبه ولا يخفى تنوعه جداً وقد ذهب به من الاعتقاد الى أنه يجوز
بل يجب واستعمل عليه بأنه العلم بأشئ به العلم بذلك وهكذا الى النهاية
فلو لم تكن عامة من هذه المعلومات معاومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية
لكل من علم شيئاً واحداً ولا يخفى صحتها فإنا أيضاً (قوله أو صفة ذات إضافة الخ)
أورد عليه أن عدم الامتناع هذا العقل بالطريق كون العلم صفة ذات أصادة

عن الصفقة لا تجعلها متعددة متكررة (و) الأدلة السمعية دلت على أن (محله)
 أى العلم الحادث (القلب) وان لم يتعين هو لذلك علة لابل يجوز أن يخلق الله
 تعالى فى أى جوهر شاء (الآن الكلام فى القلب) والظاهر من كلام كثير من
 المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح
 الذى به امتاز الانسان (ولا كلام فى توسط الآلات) أى المشاعر الظاهرة
 والباطنة (فى) العلم (بالجزئيات) وسيجىء أن شاء الله تعالى فى باب الجواهر
 تفصيله (ومناط التكليف) الشرعى (القوة الحاصلة عند العلم) الحاصل
 بسبب احساس الجزئيات والتنبيه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات)
 الـكـلمـية (الضرورية) فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها
 فى آلتها ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ
 الفياض صور كائنة وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علم ضرورية (بحيث
 يتمكن بها من اكتساب النظريات) بأن يرتب الضروريات فيكتسب النظريات
 منها (وهى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقيحة) حتى لا يتوجه التكليف
 على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم * (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية

لا يستلزم الجواز فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز أن يتنوع لدليل خارجي
 كذا قيل (قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ) قال فى شرح المقاصد
 ما حاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات
 السكينة اذ لو كان غير العلم اصح انفسا كهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم
 وهو با عى وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشيء عن نفسه
 ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من
 التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعتراض بمنع الملازمة
 فان المتأخرين قد يتسلزمان ويتنوع بطولان الا لازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

(الارادة وهى كسائر الوجدانيات) فى أنه (يسهل معرفتها) ومعناها واضحة عند العقل غير ملتبس بغيرها (ويعسر تعريفها) بكنهه الحقيقية ولهذا اختلفت فى تفسيرها (وتنفارق الشهوة) التى هى توقان النفس نحو الامور المستلذة (فى الوجود) فان الانسان قد يريد شرب دواء كربه ولا يشتهي به بل ينفر عنه ووجد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم أن فيه هلاكه (ولشدة تعلقها) أى الارادة (بالقوة الادراكية) تعلق (الشهوة بالطبيعة) فهذا أيضا يدل على تغيرهما (قيل) فى تفسير الارادة (هى اعتقاد النفع) والفاسل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع فى أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (أو ميل يعقب ذات) الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثير اما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يجدت هذا الميل (أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالاختيار وعلموا أن فى نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحقا لافعاله بالجاءات حاولوا اثبات كونه موجبا فزعوا أن الارادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم بأن الارادة لو كانت نوعا من العلم

كما فى النوم فلا قرب ان العقل قوة حاملة عند العلم بالضروريات بها يتمكن من اكتساب النظريات وقد يقال انها قوة حاصلة عند ادراكات الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات (قوله ومعناها واضح الخ) أى سبيل المعرفة بالواجب لكن عسيرة بالكنه (قوله وهذا أيضا يدل على تغيرهما) أى الارادة والشهوة وقد يفسر قسما بينهما أيضا بأن الارادة تتعلق بالارادة بأن يريد الانسان ارادة لشيء بخلاف الشهوة فله لامعنى لاشتهاء الانسان شهوة كذا قيل (قوله ما لم يحدث هذا الميل الخ) وأجيب بأن ما ذكر من الميل انما يحتاج اليه حين لا يقدر على تحصيل الشيء فانه تامة اما فى القادر التام القدرة فكفى له ذلك الاعتقاد (قوله كما هو مذهب الفلاسفة الخ) والفرق بين الكمال والخبر على ما قلنا هو أن حصول

لاختصاص بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة في تعريف
مطلق الحيوان (والتفسير) لها (بصفة بهاي ربح الفاعل أحد مقدوريه من
النعل وتركه) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل
بعقبه فان الهارب اذا عني له طريقان متساويان في النجاة يختار أحدهما بإرادته
ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه (لا بكشف)
هذا التفسير أيضا (عن حقيقتها) لانا لان سلم وجود صفة كذلك لأنه ان
تسارت نسبتها الى الطرفين احتج في التعلق بأحدهما الى مخصص لا متناع
الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الإيجاب
قلنا هي نسبتها الى الطرفين سواء لكونها تابعة للادرار يعلقها الفاعل بما

(قوله ذلك هي ذاتها الخ) وقاما اليها لادائها تقتضى التعلق بما هو راجع عند الفاعل
ولا إيجاب لا لفاعله لا يجب لا يختلف فعله للاف الاختلاف له قد يكون الراجح
عند الشخص وهو يكون الترتيب وذلك لاختلاف الصالح حسب اختلاف الاوقات
— — —

ما يناسب الشيء من حيث اقتضائهم براءه لذلك الشيء من اعمدة الى الفعل كمال له ومن
حيث كونه مؤثرا غير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجاب بأن المراد بالارادة
استرساة بين هيمرت حاد ميلانية الى الفعل أو الترك وهي متعقبة من الواجب
(تسويا ولا يترتب) رجع الخ) قلنا هذا التفسير كما لا يخفى كونه من جنس
الاعتقاد لا الميل لا يقتضى كونه متعلقها مقاروبا بالهـ وانما تكون صفة تعلق
بالقدور وعينه ويكره من شأنه الترجيح لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة
لمرءة فيفضل ما قبل ان مقتضى الارادة الى هذا التفسير لا يكون الا مقصورا

هو راجع عنده (وزعم الاشعري أن ارادة الشيء نفس كراهة ضده) اذ لو كانت
منه لما أوضدها لما جاز اجتماعها ولو كانت مخالفة لها لما جاز اجتماع كل منهما مع
ضد الآخر كالسواد والخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحوضة فلزم
جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد
وأجيب بأننا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن
يكونا متساويين ويمتنع اجتماع المألوم مع ضد الألزم ثم لا يخفى أنه اعماير ادشئ
ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكرهه * (ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة)
نخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق
الارادة كاقوى النباتية والعنصرية (أو) هي (مبدأ لأفعال مختلفة) كإقبال
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريين قلنا
ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والايحيا والقدرة
الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى (والقوة أعم)
من القدرة بكلا المعنيين (اذ) هي صفة (هي مبدأ للتغيير في آخر من حيث

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر أعلاه سببها الى الطرفين يعني ان ترجيحها لأحد
الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رحمان واعتقاد بمع في ذلك الطرف فتدبر
(قوله ثم لا ينشئ الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعري هو ما ذهبنا
الشعور بالشيء وبضده بخلاف ارادة أحدهما كراهة الآخر فافهم ثم اعلم اننا قد
احدلتوا في الاستلزام فذهب القرألى الى أن ارادة الشيء تستلزم كراهة ضدها شعور
به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادنا في سلم ارادة الضدين وهو عايل لان ارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المتضمنين أما الأولى فلجواز أن لا يتفق
كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون
كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والبراع

مع القصد والشعور. لكن على نهج واحد هي القوة (الفلكية) المسماة بالقدرة
على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لاعلى سبيل القصد
والشعور القوة (النباتية) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني (والرابعة)
التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية)
التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين (ثم القدرة الحادثة) انما توجد (مع الفعل
لا قبله) انذلو كانت قبله لانعدام (لامتناع بقاء الاعراض) فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد المنتقض بالقدرة القديمة
لانها ليست من قبيل الاعراض (ورد) بعد تسام امتناع بقاء الاعراض (بأنهم)
يجوز أن (تستمر بتجدد الامثال) الى حال الفعل (كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل)
وفيه أن وجود المقدور حينئذ كان بالقدرة الزائلة يعود المحذوراً والخاصة في فهو
المطلوب (قالوا) أي المعتزلة (لو لم يكن القدرة) الامع الفعل لم تتعلق (الاحال)
وجود (الفعل) ولو لم تتعلق الاحال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايحياه (لزوم إيجاد

المتعارف . امر آتيا من شرح المقاصد ثم عمت بنقلها الى القدرة المدونة ثم
عمت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اخى مبدأ التغيب فتأمل (قوله على التفسير
الثاني الخ) فظهر أن بين التفسيرين عموماً من وجه (قوله والمعلول بدون العلة
الخ) هذا كلام الراي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم عبّر عن مرادهم
بكون القصد مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لا بد أن يتعلم بالقدرة المدونة
ضرورة فلا يسمح كون القدرة مقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين حصوله سابقة
وحين عدمه مقدوراً فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تسكروا به أيتم على مدعيتهم
من أن العمل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شيء من الممتنع مقدوراً . ان ترددهم
بالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الامراض زمانين والرد عليهم على الاستمرار
بتجدد الامثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يضر القائل بما ذكره يسبح بما ذكره
احتجاج المعتزلة الآتي بتضمنا عليهم بلزوم إيجاد الموجود فانه ناسخ اي يكون العمل حين

الموجود) وتحصيل الحاصل (و) لزم أيضا (امتناع التكليف) لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق (ورد) الاول بأنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم (بمسابق) ذكره في الباب الثاني من أن إيجاد الموجود بالوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد غير مستحيل وانما الممتنع إيجاد الموجود بوجوده وسابق (و) الثاني (بأنه يكفي في التكليف) عندهم يقول بكون القدرة مع الفعل (كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة) ولا يلزم أن يكون مقدورا حال التكليف (كإيمان الكافر بخلاف خلق الجسم) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلا (فعلى الاول) أي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (الممنوع) الذي منعه من فعل يصح صدوره عنه في الجملة (لا يكون قادرا) اذ لا فعل حينئذ لا قدرة عليه

وجوده مقدورا ويلزم امتناع التكليف فانه ناظر الى كونه حين العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره في شرح المقاصد بعد التقص بالقدرة القديمة من أنه ان ارادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فسلم لكلمه لا يناقى المقدورية وامكان الحصول من القادر وان ارادوا امتناعه في زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم الا أن يجور المدعي بما بلائهما كما حرره الشارح « مد ظله » (قوله ولا يارم أن يكون مقدورا حل الخ) هذا اذا اشترط أن يكون المكلف به معدوما بالفعل وأما اذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسيام أنه ليس مقدورا حال التكليف عابته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من فن الفقرة قبل الفصل في تعلقيها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أينما تفتن فان تحرير المقام مما توردنا به (قوله اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه الخ) الطاهر الملائم لما حررناه. هي أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

(كالزمن) الذي هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثاني المنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنوع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وذلك للفرق الطاهر بين الصحيح المنوع من الفعل والزمن الذي أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجرى ان عادة الله تعالى بخلق القدرة في المنوع المقيّد حال ارتفاع القيد لان ارتفاعه معتاد وعدمه في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول (القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين) لانهم مع الفعل ولا شك أن ما نجد عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجد عند صدور الآخر (والحق أن) القدرة بمعنى (القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة) وهي التي بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لا فعل حيثئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التغيير فلم ينكروا وجودها في المنوع غايته أنها لا تتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله) وانما ينافي المقدور الخ) هذه عبارة المصنف في شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنوع من الفعل لا ينافي وجود صفة القدرة في المنوع وانما ينافي مقدورية المقدور أي تتعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل وتصح حديث عدم انزاع (قوله للفرق الطاهر الخ) واستدل عليه أيضا بأن المقيّد المنوع لم يلحقه تغيير في ذاته وصفته فقدورته موجودة عند القيد اذ هي من صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغيير في الصفة (قوله لا ينافي عادة انزاع الخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذي مر أيضا بدلائل بظاهرها على أن لـ راع بين التفرقين مـ وي قدبر (قوله مغاير لما نجده عند الخ) ضرورة أن الشرائط المحددة لهذا غير المخصصة لذلك كما يصرح به قريبا (قوله والحق الخ) هذا تفريق بين التفرقين أخذ من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التي هي مبدأ التغيير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادي التي من جملتها تناقضها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد (تأثيرا) عند المعزلة (أو تسببا عاديا) عند الاشاعرة
 (توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التي تكون (مع جميع شرائط
 التأثير) أو التسبب العادى (لا تكون الا معه) ويستتبع تعلقها بقاءه ويزين فان
 الشرائط لهذا غير هذا ذلك هذا وكان ذلك مبنى على منع امتناع بقاء الاعراض
 فانهم * (والعجز) المقابل للقدرة (قيل هو) وجودى (ضد القدرة) للقطع
 بأن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم
 التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه
 ممنوعا من القيام مع سلامته وماهى الآن فى الزمن مصفة وجودية هى العجز وليست
 فى الممنوع (فلا يتعلق الابد بالوجود) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض
 فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بأنه بعد تسليم كونه
 وجوديا مكابرة فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء
 على أن عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل هو) عدم ملكة
 للقدرة (للقطع بأن عجز المتحدين) بمعارضة القرآن (انما هو عن الاتيان بالمثل)
 المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل يحكم بأن المعارضة انما هى

بالفعل فهى مع الفعل ليس الا (قوله وكان ذلك مبنى على منع الخ) يبنى أن ما ذكر
 من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بحواز
 بقاء الاعراض والا فهى عريض لا يبق زمايين على قاعدتهم هذا وأنت بما حررناه
 لك سابقا فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها
 بالتجدد يكن فيها هم مصدده ولعل الامر بالفهم للإشارة الى ما ذكرنا فتدبر فانه دقيق
 (قوله فالزمن عاجز الخ) أى عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتى بالقيام
 المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ) فان كونه وجوديا ممنوع لحواز أن يكون
 عدم ملكة كما يأتى (قوله لا عن السكوت الخ) أى لا عن دفع السكوت فانهم قادرون

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والمنوع معكوس بأن في المنوع
صفة وجودية هي القدرة دون الزمن (وجعله) أى لفظ الجبز (مشترك بين
المعنيين) حتى يكون الزمن عاجزاً عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القياس
بالمعنى الثانى دون الاول (خلاف اللغة) لم يجز نقله مشتركاً فالكلام في المعارف
الشائع الاستعمال (والقدرة تضاد الخلق) وهو ملكة يصدر عن النفس
بسيما أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية تغير الراى من صفات النفس لا يكون
خلقاً كغضب الحليم وكذا الراى الذى هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما
كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل
والترك على السواء حكماً بأنها تضاد الخلق (لما أن أفعاله) كما مر صادرة بسهولة
(بلا) تقدم فكر و (روية) ولا يكون صالحاً لأن يقع به الطرفان فعنى تضادهما

على مطلق الطق وانما عجزهم عن النطق المخصوص الذى هو مثل القرآن وهو مدوم
بل ممتنع فالكسوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومدة دور لهم (قوله وحديث
التفرقة الخ) يعنى سلمنا أن بين المعارض والمنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة
لكون الجبز ضد القدرة بل هى تفرقة يعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة
للقدرة (قوله بين المعنيين الخ) أى بين الصفة التى تستعقب الفعل لا من قدرة ويكون
وجودها وبين عدم القدرة فيكون عدمياً (قوله لم يجز نقله مشتركاً الخ) أى لا يحسب الله ولا
بحسب العرب كما في شرح المقاصد ان قيل نقل الاختلاف في معناه يقتضى اشتراكه لان
كلا من المخالفين يدعى اطلاقه على ماداه (فأت ذلك انما يتم لو لم يكر كل منهما
اطلاقه على المعنى الذى يقول به الآخر وليس كذلك فان المحاصل هو أنهما متفقان
على أن لفظ الجبز ليس مشتركاً بل له معنى واحد لهما مختلفان في أن ذلك المعنى
الواحد هو وجودى أو عدمى فيكون قوله وجعله مشتركاً الخ جواباً عما يقال لم يجوز
أن يكون الخلف بينهما راجعاً الى اللفظ فله وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاداً أحكامهما (وهل) هي (تضاد النوم فيه تردد) لاختلاف في جواز بعض الأفعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدوره والنوم لا يضاد القدرة وقال الأستاذ أبو إسحق بالتضاد وتوقف القاضي أبو بكر وكثير من أصحابنا * (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (اللذة والألم) وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما) قصد إلى تعيين المسمى (بأدراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك) أي ملائم ومنافر لأن الشيء قد يكون ملائماً من وجه ودون وجه واللذة أدراكه من حيث أنه ملائم والألم أدراكه من حيث أنه منافر (أنهم ما نوعان من الإدراك) اعتبر فيهما بالإضافة إلى الملائم والمنافر (على احتمال أن يراد) من الإدراك (الإصابة والوجدان) والوصول إلى ذات المدرك لا إلى مجرد صورته لأن تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بمحصل ما يساوي اللذيذ بل بمحصل ذاته (وبعضهم على أن اللذة خورج عن

(قوله لا إلى مجرد صورته الخ) كما في الإدراك المذكور سابقاً المعدود في أقسام الكيفيات

أهـ

لا يلزمه القول بأن هناك أمراً وجودياً لكن القول بأنه وجودي يلزمه القول بأن ذلك الوجودي ليس بقدرة فإن كلام من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودي يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودي تارة على ذلك الوجودي وتارة على لازمه أعني عدم القدرة كما يقال ذلك في لفظ المرض على ما يأتي وحاصل الجواب أن الإطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظياً فتدبر جداً (قوله تضاداً أحكامهما الخ) يعني يمتنع اجتماعهما على فصل من جهه واحدة لأن الشيء قد يكون ملائماً الخ إذا رآه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفر أو لا يلتذ بالخلو وبقيد الطبخية ينفع ما يقال إن المريض قد يلتذ بالخلوة مع أنها لا تلائم بل تضره وينفر من الادوية مع أنها تلائم وتنفعه (قوله والوصول إلى ذات المدرك الخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بمحصل الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

الحالة الغير الطبيعية) وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل فانه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالبة جال من غير طلب (وكل) من اللذة والألم (اما حسى) كتكيف العضو الذائق بالخلوة والمرارة (أو عقلى) كأن يتمثل في العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بدراكه هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلى هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد (وهو) أى العقلى منهما (أقوى) لان العقل يصل الى كنهه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك العقلى أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحسى من اللذة والألم ينبغى أن يعدم من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يتلذذ بها أو يتألم بالخلوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التى هى جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما ككيفيتان

ولا بمحصل ذاته فقط بل انما تتم بكليهما يعنى الادراك الوصول الى النيل وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله بمحصل ذاته أى بوصول الادراك (قوله ولا شك أن الكمال الخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وانه يدركه الخ أى يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنهه الخ فاما من الوصول الى ذات اللذبة هو بمعنى الوصول الى حقيقته المحققة فنفس الامر أهم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يحصى (قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ) قد سبق أنهما لا اتزان بواحد من الادراك والنيل بل لا بد لتحقيقهما من كليهما وما

علوضتان للنفس ولوفي الحسى (والحسى من الألم سببا ليس يسمى وجعا) فان
 لفظ الوجع محتص بالحس في العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه بالحس
 على ما صرح به البعض وان كان ظاهرا كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم *) ومنها
 الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة (ليست أو كائنة للترديد المنافي لتحديد
 بل للتنبيه على أن جس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير
 راسخة ولا تختص بالراحة كما زعم البعض إلا أنه قد منها للاتفاق على كونها صحة
 دون غير الراسخة فتبيل أنها صحة أيضا وقيل واسطة وقوله (يدرعها لافعال)
 يشعر بأن المدرك هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع
 المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل
 والموضوع قابل والمعنى يدرعها لافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه
 وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدرا لاجاها وبواسطتها
 وقوله (أي) ما من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة ببدن غير
 محسوسة - فأي - تبلي لا يكونها أجلى فالادور (المرض ملكة أو حالة
 من افعال) أي - محسوسة ببدن كقضية يدرعها لافعال غير سلمية فيكون وجودها
 (وقيل - - - - -) فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوافق بي القولين

أيهما بل فيما من الأدراك الوصول الذي هو طريق البيل أو متردد عليه تنبيه
 ترده فتدبر (وله إلا أنه صمد الخ) أي في الذكر مع أنها متحركة في الوجود حيث يكون
 أولا حالا ثم مأكلة (وله إلا أن الخ) ولأنها ليسونها أشرف من الحال ثم
 التمره - أي - بارز - حيوان دون البس لان الملكة والحال من الكيفيات
 النفسانية الحيوانية ما يدل له يما هو صحة النبات أيضا فبي على أن يراد ههنا الراسخ
 وغير الراخ من مطلق الكيفية أو النفس أعم من الحيوانية والنسائية (وله والسلامة
 في الافعال الخ) جواب عما قيل ان تعريف الصحة بما ذكره دورى وذلك لذكر
 فيه السلامة الراداة لصحة فيه وطاصله أن العرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض نزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى وإن جعل ر
عبارة عن عدم الأولى فينبى ما تقابل العدم والمملكة وإن جعل عبارة عن
الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبنى على أن لفظ المرض مشتق من
أوحقيقة في أحدهما مجاز في الآخر (وقد يتساع) فيهما (محلهما من
المحسوسات) لكون الأفعال الصادقة عنهم من المحسوسات (ثم لا يتصور ما
سلامة جميع الأفعال آفة الجميع كانت بينه أو أوسطة) ليست صحة أو امر
(كالأطفال والمساكين) يعبر فيهما بال (فلا) راد لانهما (الشئ)
أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهي التي ليس
الالكيم متصلان (كالاستقامة والانحناء) العارضين (
والهيب) العارضين (السطح) أو منفعة (كبروجة أو ر
(للعدد) ثم انها تكون مفردة كما مر (و مركبة) كحافه ثعى -
واللون الذي بحسبه (أى بحسب المجموع) يوصف الذي فانه -
كأنه مبنى على ذلك المحموع من الكميات المختصة بالكميات ما

(قوله وكالحاجة) أماد الكس معارياً لمرى لا مفردة وتركيب -

وهي غير محسوسة والأخود في الدرس حدت من رى شىء -
ركانه مبنى الخ (وكأنه مبنى على متصل من رى -
ولمعرفة (قوله ليست صحة لا مرض الخ) ليس حدت
سأبها الصحة ولا المرض طهما كثيرة كالعالم والحادرة وحوث من
حالة لا يصدق منها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يثبت على أ
مريض (قوله ولا يعتبر فيهما ذلك) قول وعلى عدم امارت
وأداة الجميع تكون الكيفية التي هي حالة تصدر عنها الأفعال الخ و
اعتبر الرسوخ في الصحة والمرض كما سبق لا يتم قوله ولا واسطة -
واضح فافهم (قوله كأن مبنى على ذلك المجموع الخ) شر الخواص -

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملواناً أن سطحه ملون ولا تنافي بين كون كيفية محسوسة وكونها مختصة بالسكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك أقسام لا تنهاى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعاً قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والتجعد عذوه نوعاً على حدة وفي شرح المقاصد أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلية من اجتماعهما وهذا أقرب إلى جعلها نوعاً على حدة (وكالزاوية وهى هيئة احاطة الخطين بالسطح) العارضة تلك الهيئة (عند الملتقى) أى ملتقى الخطين من غير أن يتحد اخطا واحداً فإنه ان اتصل خطان على نقطة

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع في تفسيرها اهـ منه

هذا المجموع من الكميات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعنى الشكل وان كان منهما بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حداً أو حدوداً بالجسم كما فى اسكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط والزوايا الحاصلة من احاطة خطين لكن لاختفاء فى أن جزأه الآخر أعنى اللون من الكميات المحسوسة التى جعلناها مقابلة للكميات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لانسلم أن اللون من خواص السطح فإنه قد ينفذ فى عن الجسم فتدبر (قوله لكان هناك اقسام الخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية الى غير ذلك (قوله أو كيفية حاصلية الخ) أو الشكل المنصم الى اللون كما فى شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب الى جعلها الخ) لأنه اذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتبارى من شيئين مختلفين بالتوحد بخلاف ما اذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فانها واحدة بالحقبة وان كانت حاصلية من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لأنها مركبة فى نفسها فتدبر (قوله وكالزاوية الخ) كتب « مد ظله » على قوله وكالخلقة أعاد السكاف لغايرتها لما قبل فى الافراد والتركيب

في سطح من غير أن يتعدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاه هاهيئة
 انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية (وما قبل انها سطح أحاط به خطان
 يلتقيان عند نقطة) من غير أن يتعدا كذلك والمراد أنهم ما يلي تلك النقطة
 من السطح فيظن من هذا أنهم من الكميات وليس كذلك إذ الزاوية قد تنعدم
 بالزيادة بخلاف الكم (ففيه تسامح) مبنى على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية
 كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع
 (الرابع) من الأقسام (الكيفيات الاستعدادية) التي هي من جنس الاستعداد
 كما قال (وهي استعداد شديد على أن ينفع) أي تهيم لقبول أثر متباسب وله وسرعة
 (ويسمى ضعفا) ولا قوة (كالمراضية) واللين (أو) على أن (لا ينفع)

انتهى وكتب أعاد كاف التثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر
 أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل محدود من المفردات دون
 المركبات أعاد الكاف عليها إشارة الى مغايرتها للخلقة في الأفراد والتركيب لكن
 بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها عن نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها
 فتبصر (قوله فيظن من هذا أنها الخ) يستفاد منه أن ظهم هذا متفرع عن التفسير
 بالسطح المذكور مع أن الامر بالعكس حيث قال في شرح المقاصد ذهب بعضهم
 الى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروه بسطح أحاط به
 خطان الخ انتهى (قوله إذ الزاوية الخ) حاصله المعارضة بأن ما ذكرتم من قبول
 القسمة وإن دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه (قوله إذ الزاوية الخ) وقد يجاب
 بأن الانسجام ان قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح (قوله كما يريدون
 بالشكل المشكل) وهم البعض من تقسيم الشكل الى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير
 الدائرة بأنها سطح يحيط به خط في وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط
 به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة
 الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما هي فيكون كيفاً لاسطها وتفسيره بالسطح فيها

ويقاوم أى تهيم المقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة) ولاضعفا (كالصحاحية)
والصلابة وهى السكيفة التى بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض
(فصل فى الأين) أثبت الحكاء المقولات النسبية وذكرها المتكلمون
الألاين ولذا أقدمه على سائرهما أولكثرة مباحثه (وهو) عند المتكلمين
(السكون) أى الحصول (فى الحيز) ثم انهم حصروه فى أربعة أنواع الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون (فان اعتبر حصول جوهر) فى سيز (باعتبار
جوهري) آخر (فاما أن يمكن تحلل) جوهر (ثالث بينهما ما تافى) وانما اعتبر
امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهريين بتوسط الحلاء (والا) يمكن ذلك
(فاجتماع وان لم يعتبر) حصول جوهر فى حيز بالنسبة إلى آخر (فان كان

انما هو لديهم أرادوا بإسكى فيه الماشكل اد الشكل على معناه الحقيقى أى الهيئة
المدكورة انما يقسم إلى الاستدارد والترييع والثالث دون ماد ذكر فان قيل كيف
يكون كما وا' سببة وأخوذة فى مفهومه قلنا لا سلم ذلك انما يتم لو كان المذكور فى
تفسيره حداثتيا وهى يقال من أنه من فيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسمة
أجزاء الجسم الذى إلى بعض سررد بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات
كما فى فست أجزاء الجسم ولا لمبره ففهم (قوله ويسمى قوة الخ) ان قيل قد سبق
أن القوة تد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاولته أفعالا شاقة وقد تقال
لمدى التأثير للحرارة بانها ممدأ لاحراق والاولى من السكيفة النفسانية والثانية
من السكيفيات الحسنة فكيف تعد من السكيفيات الاستعدادية فلنا الاصح كما
مر هو ان تسم السكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يتجمع صديق البعض منها على
شئ مما صلت ماله الاخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بالذات
الانفس من السكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونه مسددة بالحس من
الحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من السكيفيات الاستعدادية
كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من الحسوسات

مسبقا بمحصله في ذلك الحيز فسكون (أو) كان مسبوقا به (في) حيز (آخر) فحركة (وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يشتمون الحركة في سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهر افراد ولم يخلق معه آخر (فالحصول) لذلك الجوهر (في أن الحدوث خارج) ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق (وقيل بل سكون) لكونه مماثلا للعصول الثاني في ذلك الحيز لا شترأ كهـ في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبت أمر زائد غير مشروط فيه ورتب جمع التماثل

أيضا كذا قالوا (قوله أو كان مسبوقا به في حيز الخ) فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز أول والحركة حصولا أول في حيز ثان لكن أولية الحيز في السكون لا تلزم أن تكون تحقيقا بل تكون تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك أصلا ولا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة قد تكون تقديرا لجواز أن يعدم المتحرك في أن اقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة وفقا أجب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول في الحيز الثاني والحق أنه نفسه فان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه (قوله ليس بحركة ولا سكون الخ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلا نه فرض انفراده وأما أنه ليس بحركة ولا سكون فلا نه حصوله في أن الحصول ليس مسبوقا بمحصل آخر لان ذلك الحيز ولا في حيز آخر (قوله لكونه مماثلا للحصول الثاني الخ) واليه ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول في الحيز واللبت ونحوه من الامور الزائدة الخارجية عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه أن يقال ان الحصول في الحيزان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون لينحل الحصول أن الحدوث في السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لسن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهم كما كيف والحصول الأول في الحيز الثاني
حركة وفاقا ولو كان مما لا للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضا حركة ولا فائق له
فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذات الحيزين معتبر في الحركة فيصدق
على الأول دون الثاني قلنا فكذلك عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر
في السكون فيصدق على الثاني دون الأول ثم إنه اختلف في أن التمايز والتمايز
بين الاكوان ذاتي أو اعتباري (والحق أن حقيقة الكون) وهو الحصول في الحيز
(في الشكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات) والاعتبارات لا الفصول المنوعة

(قوله فيصدق على الأول الخ) يعنى الدليل المذكور لا نقول بأن الحصول في آن الحدوث
سكون جاري للحصول الأول في الحيز انما يكون هو أيضا سكونا فريد عما به أن الحصول
في الحيز الثاني الخ فحيث أن أجيب عنه بأن عدم الخ فأننا قد ردنا هذا الجواب هكذا الخ اه منه
(قوله فيصدق على الثاني دون الأول) وهذا وان كان صادقا على الحصول في آن الحدوث لكن
من قال بأنه خارج قال باشتراط اللفظ في السكون اه منه

يخرج منه السكون بعد الحركة اذ يصدق عليه أنه حصول مسبق بالحصول في حيز آخر
فيكون حركة فالأولى أن يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا
فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الاكوان
المتملاحة في الاحياز المتلاصقة أعنى التي هي أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا ان
الحركة مجموع مكثات فظهر أن اعتبار عدم الاعمال بالحصول في حيز آخر مصحح
ادخال الحصول آن الحدوث في السكون وليكن هذا في ذكره فانه واقع فيما بأن
منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة مكثات مبني على ما ذهب اليه البعض من أن
الحصول الأول في الحيز الثاني بمثابة الحصول الثاني فيه وهو سكون اتفاقا فكذلك
الأول فيكون هذا الزام على من قال بتماثل الحصول الثاني في الحيز الأول ثم اعترض

ولا يوجب ذلك اختلافاً في الماهية بل ولا في الهوية الشخصية (حتى إن)

عليه الأسمدي بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله الانسالم تماثل الحصولين في الحيز الثاني والالزم القول بكون الحصول الثاني فيه حركة كما أن الحصول الأول فيه حركة اتفاقاً ولا قائل به فإن أجيب عن هذا المنع بأنه يمكن أن يقال إن الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز فهي تصدق على الحصول الأول في الحيز الثاني دون الثاني فيه تقول يمكن أن يعتبر في السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الثاني دون الأول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذي هو جزء الحركة سكوناً لأنه حصول أول في الاحتياز الملاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فإن أجيب بأن عدم المسبوقية إلى قوله قلنا الخ هو هذا الذي قلناه وهو بحث متعلق بالاكوان التي هي أجزاء الحركة التي جعلت سكنات وليس متعلقاً بالكون الذي هو في آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «مد ظله» فله غير مستقيم إذ اعتبار عدد الاتصال بالحصول في حيز آخر كما يصير يقضياً على عد الكون الذي هو جزء الحركة من السكنات لاعلى عد الكون في آن الحدوث سكوناً بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفاً فليتأمل أن قيل إن الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة إلى الحيز والسكون فيه بل لا تغاير بينهما وإنما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سبب صرح به وقد مر الإشارة إليه فتدبر (قوله ولا في الهوية الشخصية الخ) والخاص أن إطلاق الأنواع على الأكوان مجاز لأن حقيقتها الحصول في الحيز والأمور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لا يوجب الاختلاف في الماهية بل ربما لا يوجب تعدد أشخاصها أيضاً أمكن فديوجب تمايزها في الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما في الوجود ولو من جهة التماثل فإن المتماثلين إذا تمايزا في الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الأولى أن يقول بل قوله ولا في الهوية الخ بل ربما لا يوجب

الكون (الواحد بالشخص ربما يكون افتراضا) بالنسبة الى جوهر (واجتماعا) بالنسبة الى آخر (وحركة) من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر (وسكونا) من جهة بقائه في الزمان الثاني (بآثار مختلفة) كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراضا واجتماعا وحركة وسكونا (والقول بتضاد الاكوان) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس (معناه) امتناع الاجتماع بالذات المعترف في التضاد بل مجرد (امتناع الاجتماع عند تحيزها في الوجود) كما في اجتماع جوهر في حيز مع جوهر معين فانه لا يجتمع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز وكما في الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد (و اعلم أن) الحركة تدبر ادبها (أى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها) ما هو الحق منها وهو الحصول (في حيز) بعد الحصول في حيز آخر) وقد تطلق (ويراد بها ما هو الموهوم) منها (وهو الحصولات المتعاقبة) في أحياء متلاصقة (على الاستمرار) في تلك الاحيان (دون الاستقرار) في واحد منها (والسكون ان لم يشترط باللبث) كما ذهب اليه البعض (فالحركة) في الحيز (سكون) واحد

(قوله وكما في الحركة والسكون الخ) وكما في الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمع ان لم يشترط باللبث فيه اعدم التمايز بينهما الا بالحينية اهـ منه « مدخله »

بعدد الغوية فافهم (موله أى قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد ببيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موهوم عندهم والآخر موهوم كما سيأتى أطلقوا المتكلمون على معنيين أيضا أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو الحصول فحينئذ بعد الحصول في آخر ويسمونه بالإضافة الى الحيز السابق خروجاً

فيه بالمعنى الاول لها (أو) مجموع (سكنات) في أحياء متلاصقة بالمعنى الثاني
الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة في الحيز
والسكون فيه (وهل هو) أى السكون (الحصول الثاني) من الحصولين
في حيز واحد (أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد) والظاهر من عبارة التقسيم
هو الحصول الثاني منهم ما لکن الأقرب كما قال في شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع
الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر
على أنهما مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا في أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما
حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل
محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثاني سكون
كما قال (والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و) أن (الواقف عنده
هبوب الرياح) كالطير الواقف عنده (و) الواقف (عند جريان الماء عليه)

واللاحق دخول الآخر في مقابلة المعنى الثاني وهو الحصولات متعاقبة (قوله بالمعنى
الاول لها الخ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول أن الحدوث
حينئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة في الحيز الخ) اذ كل حركة في الحيز
سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم (قوله أى السكون الخ) أى
عند القائلين بالاشتراط البت فيه اذ الاختلاف في أنه مجموع الحصولين أو أحدهما
انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند شترطى
البت ولا أجزاءها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا كما صرح به في شرح المقاصد
(قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يرد
بها ما هو المحقق منها الخ صريح في أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين
لا مجموعهما في الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثاني للحركة وكذا
اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط الالم في السكون اما سكون واحد

كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري (ساكن) بشهادة العرف (ومبنى التردد) في ذلك (على التردد في حقيقة الحيز) أنه البعد الذي يتفذه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثاني باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقتة عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبديل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما يخفى (وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجاً أو يسيراً يسيراً) بدل تدريجاً (أول دفعة) بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمى حركة بل كوناً وفساداً (مبنى) هذا القول منهم (على بديهة تصور هذه المعاني) المتناوبة في الذكري تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدرج أن لا يكون دفعة

أو مجموع سمكات صريح في ذلك أيضاً ضرورة أن مجموع الحصولين في الحيز لا يكون سكوناً واحداً الا أن يقال ان الاطرافين المذكورين رأى الاكثر والخل المذكور رأى البعض ولا بعد في أن يكون ادراج لفظة قد للإشارة الى هذا تقديره فله دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فعله بالنظر الى العرف فليأمل (قوله ومبنى التردد الخ) أى الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافي ما سبق من قوله والحق أن الباطن الخ فتحقق (قوله لتبديل السطوح المحيطة الخ) أقول ان اكتفوا في الحركة بتبديل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبديل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الارض في الماء الجاري فأيهم (قوله بخلافه على الاول الخ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكناً مع حركة باقى الاحزاء يلزم الانهكاته ان الواقف لو كان متحركاً بتبديل السطوح لزم تحركه في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكلى ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لأن
الآن والزمان سببان لهذه المعاني في الوجود لا في التصوّر (والموجود منها)
أي من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى) الذين
للمساواة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دوريا (قوله سببان لهذه الخ) أى لا يتوقف
تصور تلك المعاني على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما
يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار الى تصور الزمان
والحركة وهذا في التدرج واليسير اليسير واضح (١) وأما في اللادفعة فلان تصور اللادفعة
وان كان متوقفا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورهما من غير تصورهما أيضا ولتوهم
الدور من هذا التعريف فسرهما بعضهم بأنها كمال أول الجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة والمراد حصول المالم يكن حاصلا ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصولها كمالا واحتراز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان
في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر كان له امكان أحدهما امكان الوصول أى حصوله
في المكان الآخر والاخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهي كمال
أول الوصول كمال فان فلا بد في الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون
توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فتكون الحركة كمالا للمتحرك من جهة المادى لا الحصول في ذلك المطلوب فهي
كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق
هذا التفسير على الحركة المستدرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية
وثنائية واجب بأن كل نقطة تنرض فعال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من
حيث طابها توجه فيكون كمالا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا

(١) قوله وأما في اللادفعة الخ في العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو ليسه لمنافاة الحركة ذلك أمامع الاول فظاهر وأمامع الثاني فلائنه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز لمكان حاصل في المنتهى لا متوسطا بينهما وبين المبدأ (وأما كينته) أى الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من أول المسافة الى منتهاها (فوهمية) لا وجود لها في الاعيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهت فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تقاضها بناء على نفى الجزء وعدم تركيب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فانه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدا الحركة ومنتهاها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى ان المراد من مبدا الحركة كما بأق جزء المسافة الذى منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذى اليه تنتهى الحركة. وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة الخ نفى اعتبار اضافتها اليها فتدبر جدا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى انها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من انها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة من عدمها ايها من مقولة التكيف بخلاف ما اشتهر فانه انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ما وعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما
حققه بعض المحققين (ولا بد لها) أى للحركة (من) أمور ستة الاول (ما منه)
الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما
(فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والايين والوضع
(و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا
بدلها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها معرض فلا بد لها
من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس

فيه الحركة كالتكلمين الداهيين الى أنها من مقولة الين فافهم ثم قالوا ان وجودها
بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون
على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى فظاهر
وأما الحاضر فلا أنه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب
بما مر فى الزمان من انا لانسلم أنه لا وجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لا وجود
لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هناك ما يخدشه بل
نقول خدشة ما ههنا أظهر مما هناك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان
لكن لا يمكن تسليم وجود الحركة لافيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض
المحققين الخ) أقول لا فرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزأ
أو متصلا واحدا وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه
يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ
المحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل
بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير
أن يكون للمحرك توسط بين المبدأ والمنتهى اذ لا جزء بالفعل بينهما حتى يكون
المحرك عنده واقعا فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة
أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتى فى

من الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجيا (فالحركة في الاين ظاهرة)
لأنها المتبادرة من استعمال اهل اللغة (وفي الوضع كحركة الفاك) فانه لا يخرج
بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه
لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محبوبة (وفي الكم)
على أربعة أوجه لان الحركة فيه إما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول إما
بانضمام شئ أو لا والشأنى إما بانفصال شئ أو لا (كالنقر) وهو ازدياد حجم الجسم بما
ينضم اليه ويدخله

المتبين للحركة الأينية النافين لما عداها لا يجدى في تحقق التوسط المذكور
فتفتنه فانه دقيق (قوله من أجل انها انتقال تدريجيا الخ) فلا يقال لا يوجد
بدون المتقل منه والمتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدرج يقتضى المسافة
والزمان لكن ينبغي أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذى هو
وقومها فيه غير تعلقها الذى هو حصوله منها فان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها
معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فندبره
(قوله من مكان الى آخر الخ) ان قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ
الكل ليس الا مجموع الاجزاء أجيب بأننا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير
التسليم فنقول ثبوت حكم لكل جزء لا يستلزم ثبوت مجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق
ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التى هى حركة أينية لها هى بعينها حركة
وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شئ الخ) أعم من أن يكون من
نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شئ الخ) أعم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم
اليه الخ) أى من نوعه لانضمام جسم غريب اليه فانه قسم آخر من الحركة في
الكم كما سيأتى وذلك لان النمو الحقيقى على ما صرحوا به انما هو فيما اذا أوردت
أجزاء الغذاء في منافذ الاجزاء الاصلية للغذاء واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت
أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في ذلك النوع وزاد مقدار المغذى

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس التمدد فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتخلخل) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتمسود العنب)

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز عن السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لا يكون في الطول وفيه قطر يأتي (قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز عن الورم بل عن السمن أيضا كما يأتي (قوله وهو عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي لا بانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضا (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ) احتراز عن الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) أي من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمسكوا في امكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهوى والصورة والهوى لا صورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضى في نفسه معيناً من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل والعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان التخلخل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء انجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ما ليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر ما في عبارة الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الآخرين الغير الحقيقيين وظهر أيضا أن الحركة في مقولة

وانتقاله من البياض الى السواد شيئاً قسباً (وتسخن الماء) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيئاً قسباً على سبيل التدرج (مع الجرم بعدم الكمون) واستقرار الاجزاء النارية (فيه) تبرزها لاسباب الخارجية على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب أن يحس بحرمة من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبر من ظاهره (أو الورود) أى ورود اجزاء نارية من الخارج (عليه) على ما زعم البعض الآخر وفساده ظاهر

الكم لا تنحصر في الاعتبار الاربعة الحقيقية على ما صرح به في شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف في قوله كالنحو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التي لا ينبغي الامساك عنها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة (قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ) وأيضاً قالوا ان جسيلا من الكبريت انما يشعل بالنار ولو بقدر يسير نلوا كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت أكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نفي الحركة في الكم والكيف وكذا على نفي الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الالائية ونهبها على منشا فهمها بأننا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتموهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا التغير على التدرج لكن عند التحقيق لا حركة اذ معنى التدرج في الحركة أن لا تكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والنهاية من مراتب الكميات أو الكيفيات أو متميزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدرج فلا حركة وذلك لان ما بينهما ان كان واحداً قطاراً له لا حركة وان كان كثيراً فلما أن يكون غير منتهى يلزم الحلال من كونه محصوراً بين حاصرين أو متميزاً يلزم تركيب الحركة من أمور لا تقبل القسمة فيستلزم الجزء الذي لا يتجزأ وفساداً بحالات الحركة الالائية فان الوسط الذي بين المبدأ والنهاية

(وتكون) الحركة (بالذات) أى بلا واسطة عرضها لشيء آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لأن الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدا بجميع اجزائه اذ لا تبدل سطح السفينة وان كان الهواء متبدا فلا توجد للراكب وأغما يوصف بها تبعها للسفينة ولا يخفى أن هذا لو تم لدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعها لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع اجزائه لبقاء السطح الذي يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هي الحالة المستمرة من أول المسافة

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى بالحقيقة المقابل لبيان المجاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثاني على الثاني فافهم اه منه مد ظله

واحد بالفعل يقلل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام ورد بأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الاتحاد دفعي فلا فرق في ذلك بين الابنية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفعي ليس بحركة لاعتبار التدرج فيها فكيف يصح جعل ما هو بمعنى التوسط الذي هو انتقال دفعي انقساماً من الحركة قلت لم يجعلوه قسماً من الحركة التدرجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظي بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف في المتأخر حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيها الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أى بلا واسطة عرضها الخ) أى المبنى في الحركة بالذات هو الواسطة في العروض لافى الثبوت فانها موجودة في الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهى الكون التوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على مامر وانما لم يكتب

الى آخرها وهي غير استبدال المكان وهي عارضة للراكب كالسفينه الا أن عروضها
له بواسطة عروضها لها (والحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (فحركته قسرية
والا) يكن خارجا بان كان جزءا منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد
والشعور) أى شعور بمبدأ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبغيرها) أى القصد والشعور
(طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة التمر) اذ النامي يقتضى الزيادة في
الاقتدار عند ورود الغذاء بل اقصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست
بحسب القصد ولا بقاسر في الخارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية (و) كذا
يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى
مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقاتها) التي وقوعها

في الجواب يكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقيق معنى الحركة ليم الجواب على المذهبين
في الممكن (قوله الا أن عروضها له الخ) لاختفاء في كون حركة جالسها بالعرض لكن قد
يساقش في كون حركة السفينة بالذات بل هي أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن
يقال ان كونها بالذات إنما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة في المثال (قوله
أو متعلقا به الخ) أى التعلق بخصوص لا مطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ
قيما لما قبله لا محس التمثل فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله
تعالى انقد هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان
يراد بالحرك ما جرت عادة الله تعالى بتخلق الحركة معه و يقال ذلك المحرك اما ان يكون
خارجا الخ (قوله أى شعور بمبدأ الحركة الخ) انه فيل كما أن المحرك الغير الخارج
يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج لم يعلوا الحركة
اصادرة من تخرج على قسمين كما حصلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت
الاختلاف بالشعور وعندها اما بعد اختلاف الحركة اذا كان في المتحرك دون المحرك
فقط والحرك الغير الخارج لما كان جزءا من المتحرك أو كجزء منه يكون اختلافه
بالشعور وعندها موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعي (فارادية) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها
وان يؤخرها عنها بحسب ارادته (وما قبل ان) الحركة (الطبيعية لا تكون
الاهابطة أو صاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك
(انما هو في البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل
حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون
بالمهية وقد يكون بالعوارض واتجاهها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع
وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر أن
الحركة مفتقرة الى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة
منها مابه وماله والزمان بل باختلاف مابه لا تختلف هويتها أيضا فاذن (وحدتها
النوعية بوحدة مافيه) لانه اذا اختلف اختلفت الحركة كالحركة الأينية والكيفية
(و) بوحدة (مامنه وماليه)

مقسورة لا تختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ قد تدبره
واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) وما يقال من أن النائم لا ارادة
له فيلزم أن لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة
أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحث الاعضاء عند الحاجة الى الحث مع عدم شعوره
بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات
كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لا تكون
حركاتها الا على نهج واحد أعنى صوب الخيز فافهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم
اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضي بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية
أعنى مامنه وماليه ومافيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتي فتختلف ماهية الحركة باختلافها
(قوله لانه اذا اختلف الخ) أى مافيه فوفاذ المراد بوحدة وكذا وحدة المبدأ والمنتهى
هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الأينية والكيفية الخ) فيه نظر
فان التشبيل لاختلاف مافيه بما ذكر فيسند بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت كالمصاعدة والهابطة بخلاف ماله
الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فتسود الغلب والانسان من نوع
وبخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا ما به
الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى (و) وحدتها
(الشخصية بوحدة ماسوى المحرك) من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير
حركة عمرو لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم عمليين وأن حركة زيد اليوم
غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته في هذا الموضع غير هافي آخر
وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا في الكم والكيف والوضع
وأما وحدة المحرك فلا عبرة بهافي وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تتكرر
فيها بالفعل قد تقع بموثرات كحركة الجسم في مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

واحد مطلق الحركة الابدية مثلاً كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا
اختلف ما فيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك
بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان
ما فيه الحركتان متحد في مطلق الابدية فالاولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض
الى السواد على طريق الاحد في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه
على طريق الاحد في الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ
والمنتهى الخ) يعني وان اتحد ما فيه (قوله كالمصاعدة والهابطة الخ) فان طرقيهما
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار
كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار في كل حركة من مبدأ الى
منتهى مع الرجوع عنه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين
حقيقيتين غير متبديلين اعتبر الاختلاف في ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان
تنوع المحل لا يوجب الخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقس والطبع والارادة
فالحركة المصاعدة للنار طبعاً وللحجر قسراً وللطير ارادة لا تختلف نوعاً (قوله لا يتصور
فيه اختلاف الماهية الخ) ولو فرض ذلك فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة مافيه) من وحدة جنسيته واعترض بأنه انما يصبح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحتته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والايضية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد مامنه وماليه) ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الجرح قسرا الى فوق وطبعيا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد مافيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد مافيه

(قوله لا يقدح في وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج أو بمعنى الكون في الوسط أعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول رمعي كونه وهما هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فبماضها موجودة في الخارج غايته أنه على سبيل التجدد كما مر (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة في الحكم والكيف والابن والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذي سستق في التمثيل المذكور للشارح « مد ظله » فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا غالبا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالسود) أى الحركة من البياض الى السواد (والتبيض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أى الحركة من الخفيض الى الالوج (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانهم عاجز أن من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوى بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (و) بانقسام (ما فيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة فى كلها (و) بانقسام (ماله) لان ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الاخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

طرفى اخرية فى هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أى القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فيعتمد القول بتضاد المبدأ والمنتهى فى هذه الصورة دون ما فيه تحكيم اذ الايون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا غاية أن لا تكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية مبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والايون من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تغل عن القرب والبعد فباعتبار ابتداء وانتهاء اندفع الايراد بالايون المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدأ والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فبحر قوله (وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر فى المبدأ والمنتهى وأما فى المتحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد يقسم وقد لا يقسم وعلى تقدير الانقسام قد يتولى البعض على التحريك وقد لا يتولى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبى أنه يعلم انه هل تنهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطئية لاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو بطئ ومن البطء بالنسبة الى ما هو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثانى

اذا قيست الى حركة اخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلق قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تحليل السككنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا للضعف المائل الذي هو العلة القرينة للحركة فيضعف المعلول (وليس هو تحليل السككنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أي لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنع الحركة وان كان المقتضى وهو المائل موجودا لكنها واقعة في البطوأة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للإشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فمتنع الحركة مع أنها واقعة اهـ منه

وان مال الامام الى الاول تمسكا بما لا يخفى ضعفه فتبصر (قوله لامتناع أن يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع قد بذر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا

وقع مع ذلك سيكون هناك لزوم تخلف المعلول عن تمام العلة والثاني أن البطء لو كان
بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان
الحركة التي في المسافة القصيرة تكون أبداً فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد
لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك في مثل
حركتي طوق الرعي) أي الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء
تخلل السكنات لزوم (زيادة سكنات الطائر) مثلاً (على حركته بما لا يحصى) لان
تلك الحركات لا تقطع في يوم وليس له الأبعاض وجه الأرض وجميع وجه الأرض
بالنسبة إلى الفلك الأعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات
بقدرة زيادة حركة الفلك الأعظم عليها فتكون حركته مغمورة لا يحس بها ف يرى الطائر
ساكناً أو يحس به في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان
كان عدمها الكنه لا خفاء في أن الجسم قد يرى متحركاً وقد يرى ساكناً ويفرق الحس

(قوله لزوم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع في وقت وارتفاعه في
آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا في حركتنا الارادية
لم يتخلف بالنسبة إلى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثاني ان البطء
الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت
جسماً واحداً فالسرعة والبطء هنا إما يكون بالنسبة إلى حركة أخرى لجسم آخر لا بعض
أجزائه بالنسبة إلى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثاني الخ) وإما
يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم في ذلك وإنه ممنوع اه منه (قوله لزوم الانفكاك
الخ) أقول هذا مشترك الورود فإنه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل
لزوم الانفكاك في مثل ذلك أيضاً لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد أسرع
وبعضها أبطأ بدون الانفكاك لاختلاف الميل في جسم واحد غير معقول اه منه

مضطررته والخالف أن لفظة الخلو من زائدة من النسخ أو تقديم للنظرة العدم عليها
فتأمل

بين الحالين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بعض خلق الله) فله أن يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثاني (بأن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولانسلم تلازم الحركتين بمعنى استناع الانفكاك عسلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه (و) عن الثالث (بأن الحركة لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (منجدة) شيئا فشيئا (متميزة) في الحسن (عن السكنات) بل غالبية عليها بحيث تسنها (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فيرى الطير متحركا دائما وفي شرح المقاصد لا يخفى قوة الأدلة وضعف الاجوبة (قلوا) أي الفلاسفة (لابدين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آتى فان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والالم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آتى (و) (ان الوصول غير أن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل هلة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اه منه

(قوله كل حركتين الخ) أي سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما في الصاعدة والهابطة أو انعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آتى الخ) اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول في ذلك الزمان بل في نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أي ابتداء الرجوع الذي يعبر عنه الوصول والمباينة فلا يرد ان الرجوع حركة وهي زمانية لا أينية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «مد ظله» سابق كلامه في تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الصرور في تنابر الاثنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما في غاية الظهور لجواز أن يقسم الوصول واللاوصول أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أى زمان يكون الجسم فيه عديم
الميل فيكون عديم الحركة (لزم تعالى الآتين) وتركب الزمان من الآتات بزيادة
واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة
على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نقي الجزء وكون الميل علة موجبة لامعة
حتى لو كان أن الوصول هو أن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشيء مع الميل
عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لا آن) عندكم (بدون الانقطاع) أى انقطاع
الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول
والرجوع وان أردتم به زمانا لا ينقسم الا وهما فلا نسلم تغيراً في الميلين لجواز أن
يقعافى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استعماله تعالى
الآتين بهذا المعنى وانما يستحيل لولزم منه الجزء الذى لا ينقسم بالوهم أيضاً وليس
كذلك كما لا يخفى

(قوله ولو سلم فلا نسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والفرض خلافاً له

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية آخر
ولا يقتضى ذلك أن يصدق على الشيء أنه واصل وليس بواصل حتى يمنع بل انما
يقتضى أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لا وصول وذلك جائز كما يحصل
للجسم الحركة والسواد الذى هو لا حركة قررهما بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة
انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول الى الحد فيكون
موجوداً في آن الوصول اذ ليس من الامور التى لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم
المباينة عن ذلك الحد لا توجد الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع
الميل الى الشيء والميل عنه في آن واحد والجواب الذى ذكره المصنف وحرره الشارح
كما يأتي انما هو جواب ذكره عن الجهة على التقدير الثانى فتدبره اذا ظهر هذا ظهر
فوع تناقض بين سوابق كلام الشارح «مد ظله» ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما
بنوع تكلف قبيح (قوله وتركب الزمان من الآتات الخ) اشارة الى دفع ما يقال مال
أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتعالى الآتين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعرض بأنه لو لم) السكون بين الحركتين (لكان) لها سكونا طبيعيا وهو ظاهر
 البطلان أو قسريا أو التقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرهما فكان السكون
 (بلا سبب) وأنه محال (و) لكان هو (لا في زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل
 منه كاف في دفع تتالى الآتين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان
 ما والالزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضا لو لم ذلك (لوقف الجبل الهابط بمساقاة
 خردة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط للخردة ووقوف
 الجبل بمساقاة الخردة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون
 (عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن
 الثاني (بأنه يقع) السكون (في زمان لا ينقسم فعلا) وان انقسم وهما الزمان
 الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا والالزم
 الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردة ترجع
 بمصادمة هواء الجبل) فسكون الخردة انما هو قبل ملاقات الجبل ولوسلم فوقوف
 الجبل مستبعدا لا مستحيل

تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من
 الآتات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذي هو عرض غير حال
 فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من
 النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو اما أن يلزم تتالي الآتات أو تخلل
 السكّنات في كل حركة سيما اذا كان التحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على
 التوالي كما اذا أدركت على سطح مستو فان آت الوصول الى كل نقطة يغير آت المباشرة
 عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآت بخلاف اذا
 انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لا بد منها في المسافة أيضا لانطباقها عليها
 قال في شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أى الى السكون
 (قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والراجعة قدبر (قوله ولوسلم الخ)

(فصل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين
 أوجهات مختلفة ف(إذا تحرك الجسم) بحركتين الى جهة كالتحرك في سفينة الى
 الجهة التي تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدأ بقدر الحركتين وإذا تحرك (الى
 جهتين متقابلتين) كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتها (فبعده عن المبدأ بقدر
 الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) لم يكن لاحدهما فضل (ف) يرى أنه
 (يسكن) في المبدأ ولا يتحرك وإذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالتحرك
 شمالا في سفينة تجرى غربا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين وإذا تحرك
 الى جهات كحركة شرفه شرفا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجرى غربا وتحرك
 الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون)
 كالحركة يقع في المقولات الاربع (في الابن بقاء النسب) الحاصلة للجسم الى
 أشياء ذوات أو ضاع بأن يكون الجسم مستقرا في مكان واحد (وفي غيره) أي الثلاث
 الباقية (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بأن يقف في الكهف من غير
 ذبول وغو أو تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
 تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودي (بضادا للحركة وقيل) هو (عدم
 الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركا (ف) يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

أي بناء على انه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع
 لا يكون الا بعد الملاقاة (قوله لاحدى الحركتين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل
 محركة السفينة مثلا ترى بطيئة وان كان محرك الشخص يرى راجعا (قوله بقاء
 النسب الحاصلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون في الوضع فانه كما يأتي عبارة
 عن بقاء الوضع أي النسب الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات وضع قلت السكون
 عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها في المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم
 مستقرا في مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيشة ذاتها (قوله
 عما من شأنه الخ) فخرج عدم حركة الاهرار والمفارقات والاجسام في أن ابتداء

كالحركة أيضا في أنه (يكون طبيعيا) كسكون الحجر على الأرض (وقسريا) كسكونه معلقا في الهواء (واراديا) كوقوف الطير في الهواء (وبتضاد بتضاد مافيه) ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كالأعبرة بهما في الحركة ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه فذلك (كالسكون في المكان الاعلى والاسفل)

(فصل) في (الاضافة) و (هي النسبة المنعكسة) التي لا تتعقل الا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالأبوة والبنوة (و) هذه النسبة تسمى مضافا حقيقية كما تسمى اضافة (و) المجموع (المركب منه) أى من الحقيقي (ومن المعروف) له كالأب مع وصف الأبوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا (مشهوريا والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالأخوة (وقد تتخالفان)

الحركة وانتهائها فتدبر (قوله كالحركة الخ) الا أن الحركة الطبيعية تفتقر الى أمر آخر غير الطبيعة أفعى مفارقة أمر غير طبيعي بخلاف السكون الطبيعي فإنه مستند الى الطبيعة ولا يفتقر الى تلك المفارقة فإن الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بدن من موضع معين لا يطلب مفارقتها (قوله وبتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله معدوم ملكة أيضا ثم انهم قالوا الاختلاف في تقابل الحركة والسكون في المكان (٢) هل هو الحركة من المبدأ أو المنتهى أو كليهما والخ هو الأخير فيهما فان قيل ان السكون في المنتهى كمال الحركة وكال الشيء لا يكون مقابلا له أجيب بنع الصغرى فان السكون كمال التحرك لا الحركة فافهم (قوله في المكان الأعلى الخ) قد عرفت ان التضاديين المكان الاعلى والاسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس الى الاولى الخ) أى لا يتم تعقلها الا بتعقلها حتى ان تعقلهما يكون معا بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله مسئلتنا ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البنية (قوله كالأب مع وصف الأبوة الخ) أى كالأبوة باعتبارها تلك الصفة وأما اطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقول عن المواقف فغير مشهور وان صح على قانون اللغة كذا قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعفية والضعفية

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أى تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغنى عن) اعتبار (حرف) النسبة كما فى الكبير والصغير (وقد يفتقر) اليه إما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفتقر عروضها) أى النسبة (الى) رابطة (كذى الجناح للطير لان الجناح اسم لاحد المتضايقين ماخوذ مع اضافته وليس للمضايغ الآخر أعنى الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح (وقد يكون) عروضها (لصفة فى الطرفين) كعروض العاشقة المقتقرة الى صفة الادراك والمعشوقة الى الجمال (أو فى أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلوماتية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

(قوله والانعكاس) أى الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل أهـ

وقد لا يكون كما فى الزيادة والنقصان (قوله أى تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أى الحكم باضافة كل من المضامين الى الآخر من حيث هو مضاف كما فى شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذى يتصف بالانتثار الى حرف النسبة والاستغناء منه دون ما ذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أى النسبة) أى قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة الى حرف نسبة وهى المراد بالرابعة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضامين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضاد مثل جناح الطير فانه وان كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج الى التعبير عن عروض الاضافة له الى كلمة ذى الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالا على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج الى ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لا يفتقر التعبير الى حرف النسبة مطلقا كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالأب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التى مر أسها من

والجواهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحر والأين كالأعلى والمشي كالأقدم
والإضافة كالاقرب والوضع كالاشد المنحاء وانتصابا والملك كالأكسى والأعزى
والفعل كالقاطع والانفعال كالاشد نسخنا (ويتكافأ الطرفان) للإضافة
(في التحصيل والاطلاق) يعنى إذا كانت الإضافة في طرف محصلة ففي الطرف
الآخر كذلك وإن كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة
الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف (و) كذا في (الوجود والعدم
ذهنا وخارجا قوة وفعل) فكما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج بقوة وفعل وجد
الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فإن قيل المتقدم
والتأخر بحسب الزمان متضايقان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايقان هما
بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا
انفكاك بينهما في الذهن وإنما الاقتراق بين الذاتين (و) ما ذكرنا أن كان مشعرا بأن
الإضافة قد توجد في الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كاهم وبعض الحكماء
(على أنه أمر اعتباري) لا تحقق له في الخارج ج أصلا (ولم التسلسل لأن) وجودها
في الخارج يستلزم كونها في محل و (الحلول) في المحل (إضافة) بين الحال والمحل و (لها
حلول) أيضا فينقل الكلام اليه وهم بخلاف ما إذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا
لو كانت موجودة (لزم لاتناهي أوصاف كل عدد بحسب ما له من الإضافة إلى
ماعداه) من الأعداد الغير المنتهية فإن اثنين مثلا نصف الأربعة وثلاث الستة
وربع الثمانية وهكذا إلى النهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن
يوجد كل إضافة لأن المحال المذكور إنما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من

الكيف لا المعنى المصدري الذي يفترق كل من العالمية والمعارية اليه فقدر (قوله محصلة
الخ) المراد من تخصيصها إضافتها إلى المعروض وتقيدها لحوقها به وبهذا تنوع الإضافة
(قوله وإنما الاقتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفراد الاضافة موجودا فالأزمن من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل
 و(سلب الكل لا يقتضي السلب الكلي) الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة
 واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا تنوع بل هي طبيعة
 جنسية فلا يمنع فيها ذلك (والتمسك في وجودها بأنها تقطع بفوقية السماء وتحتية
 الأرض وأبوة زيد بنوة عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقل) فيكون
 كل من ذلك موجودا عينيا لا مجردا اعتبارا للعقل (ضعيف) لان القطع انما هو
 بصدق قولنا مثلا السماء فوقنا كافي قولنا زيد أعشى وذلك لا يستدعي وجود
 الفوقية والعشى لجواز اتصاف الايمان الخارجية بالامور الاعتبارية (ثم انها في
 جنسيتها ونوعيتها وخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات) بناء على ما ذكره من أن
 الاضافات لكونها طبائع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة
 لها في الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرضها الاضافات بحسب
 التعقل كما مر (والمتى هي النسبة الى الزمان أو) الى (الآن) فانه كثير ما يستل بتي

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) معنى انها ملحوظة في تعقلها اه منه

كلا بل والاس وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد
 يتنوع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص (قوله كانت تابعة لها في الاحكام
 الخ) قد يقال ان هذا ينافي ما سبق من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
 العوارض فافهم (قوله كثيرا ما يستل بتي الخ) اعلم أن الوقوع في الزمان قد يكون بمعنى أن
 للشيء هوية اصالية تنطبق على الزمان ولا عكس أن يتحصل الافيض وهو معنى الحصول
 على التدرج ذلك كالمركبات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن
 الا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الائنات الا
 ان وقوع الشيء في الآن الذي هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لا امتناع
 وقوع الشيء في غير المرجوع مع أنه لاحواء في أنه لا تحقق لطرف الشيء الا عند انقطاعه
 وانقسامه بالقل والزمان انما يقسم بالعرض والوهم فقط وأيضا لو وجد الآن ولا شك

عن وقوع الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا

أه على التقضى دون البقاء وان حدوث عدم لا يكون الا في آن يلزم تنال الآتين المستلزم للجزء وقد يجاب بأن عدم الآن يكون في جميع الذى بعد وجوده لكن بالمعنى الثانى أعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك لعدم حاصل فيه بالماضى الاول الذى هو على سبيل الانطباق والتدرج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا في حدوث ذلك لعدم لافى نفسه ولا شك أن حدوثه آتى وليس في جميع الزمان الذى بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لأن الوجود فيلزم تنال الآتين كذا قرره بعض المحققين (وأقول) لا شك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستمرار وليس لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لا يتلوا ما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئى يحدث في الآن ويستقر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون في آن وحدوث عدمه في آن آخر وآن عدمه مغاير لأن حدوثه فيلزم تنال الآتين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لا بتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لا يوجد في زمانها المطبق على مسافتها آن الا وهى موجودة فيه فليكن الآن الذى يقع فيه الشيء وجودا بمعنى انه لا توجد الحركة بمعنى التوسط التى هى دفعة في ثبوت من حدود المسافة الا وذلك الآن طرف لها وجوده بهذه المعنى لا يجب طرد عدم عليه ولا اجتماع أجزاء الزمان في الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة المرحومة في حدود المسافة يرسم الحركة الكلية المستمرة المتوهمة فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها في تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمل فله من بدائنها واجعله منتظما في ساك نظائره لكن النظر الدقيق في اضطراب كلام الفلاسفة يقضى الى الحكم بأن الزمان أمر لا تحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة التى هى النسبة الى الزمان كما أن مقولة الان هى النسبة الى المكان وهى قد تكون حقيقة ككون الشيء في زمان لا يفضل عنه كحدوث المطر مثلا في ساعة معينة وقد تكون غير حقيقة ككون الكسوف في شهر كذا وهكذا الان الا أن الحقيق من المي يجوز فيه الاشتراك بأن

يصير الانعكاس وضعاً آخر (والملك هو نسبة الجسم الى حاصره) كنسبة البدن الى
الثوب الشامل له (أو لبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقبض وغيرها
(و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أي بانتقال الجسم احتراز عن المكان فإنه
لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشيء في الشيء مادام ساكناً) ولذا عبر به
دون الفعل كما سبق كحال المسخن مادام يسخن فإن له مادام يسخن حالة غير قارة هي
التأثير التسخيني (وأن يفعل هو التأثير عن الغير كذلك) كحال المسخن مادام يتسخن
فإن له حالة غير قارة هي التأثير التسخيني (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة
الحاصلة للماء والقيام الحاصل للإنسان (فه) ليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى
آزراً وانفعلاً لابل (يكون كيفاً) كفي المثال الاول (أو وضعاً) كفي الثاني (أو غير ذلك)
من الاعراض (تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله الباب الرابع في الجواهر)

تتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قوله وضعاً آخر الخ)
فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الإطلاق
بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احتراز عن المكان الخ) أقول لاشياء في خروج
المكان بمعنى البعد المظهور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن وأما إذا كان بمعنى السطح
الباطن أو المكان العرفي فلا يخرج إذ قد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم الآن يقال المراد
أن انتقاله يكون موجهاً لانتقاله بمعنى أنه كلما انتقل المحصور انتقل الحاصر بفلك
الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل من الشيخ الرئيس أنه قال وأما أنا فلا أعرف هذه
المقولة حتى المعرفة اه ثم انها تسمى بالحدة ومقولة له كما يقال له عماسة وله قبض الى
غير ذلك وهي قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة
الإنسان الى قبضه (قوله كما سبق) أي في الاجمال (قوله حالة غير قارة هي التأثير
الخ) فهي مستمرة غير مستقرة وفوائق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتأثير والتحريرات
وأن ينتقل بالتغير والحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أفعال الحركات كالتمرد في الكرم
التكوير في الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المتواترين إما هرق
الدهن إذ لم يوجد في الخارج لا يتركب منهما إلا من (قوله تأثير آخر ضروري) باع
كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الامور الخارجية وبيد أنه يلزم السائل
في الموجزات مع كونها مضمومة بين حاضرين قدس (قوله مدبري) أزراً واقامالا
الخ) وكذا الحال الحاصل للفصل قبل التأثير وبعد اس من هذا القبيل وإن كان قد
يسمى بفلك كقوله انار تسمى احراماً كذا قيل

